МИРЧА ЭЛИАДЕ

МИФЫ СНОВИДЕНИЯ МИСТЕРИИ

MIRCEA ELIADE

MYTHS, DREAMS AND MYSTERIES

МИРЧА ЭЛИАДЕ

МИФЫ СНОВИДЕНИЯ МИСТЕРИИ

"Рефл-бук"
"Ваклер"
1996

УДК 165.9

Ответственный редактор С.Л.Удовик
Перевод А.П.Хомик
Художественное оформление В.А.Сердюков

В оформлении обложки использована картина Чонтвари "Паломничество к Кедрам Ливана", 1907 г.
Форзац: *Зубчатая розетка*. Древняя Мексика.

Перепечатка отдельных глав и произведения в целом без разрешения издательств "Рефл-бук" и "Ваклер" запрещена и преследуется по закону.

ISBN 5-87983-027-6, серия
5-87983-038-1
("Рефл-бук")
ISBN 966-543-015-7
("Ваклер")

© Оформление, серия, изд-во "Рефл-бук", 1996
© Перевод, изд-во "Ваклер", 1996

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ К АНГЛИЙСКОМУ ИЗДАНИЮ 7
ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ 13

СОВРЕМЕННЫЕ ВЕРОВАНИЯ 21

I МИФЫ СОВРЕМЕННОГО МИРА 22
II МИФ О БЛАГОРОДНОМ ДИКАРЕ, ИЛИ ПРЕСТИЖ НАЧАЛА 40
UNA ISOLA MUY HERMOSA 40
ЗАБОТЫ КАННИБАЛА 45
ХОРОШИЙ ДИКАРЬ, ЙОГ И ПСИХОАНАЛИТИК 50

АРХАИЧЕСКИЕ РЕАЛЬНОСТИ 61

III НОСТАЛЬГИЯ ПО РАЮ В ПРИМИТИВНЫХ ПРЕДАНИЯХ 62
IV ЧУВСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ И МИСТИЧЕСКИЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ У ПРИМИТИВНЫХ ЛЮДЕЙ 79
ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ПРИМЕЧАНИЯ 79
БОЛЕЗНЬ И ИНИЦИАЦИЯ 81
МОРФОЛОГИЯ "ИЗБРАНИЯ" 86
ОЗАРЕНИЕ И ВНУТРЕННЕЕ ВИДЕНИЕ 89
ИЗМЕНЕНИЕ ОРГАНИЗАЦИИ СЕНСОРНОГО ВОСПРИЯТИЯ 93
ЭКСТРАСЕНСОРНОЕ ВОСПРИЯТИЕ И ПАРАНОРМАЛЬНЫЕ СПОСОБНОСТИ 96
"МАГИЧЕСКОЕ ТЕПЛО" И "ВЛАСТЬ НАД ОГНЕМ" 102
ЧУВСТВА, ЭКСТАЗ И РАЙ 106
V СИМВОЛИЗМ ВОЗНЕСЕНИЯ И "СНЫ НАЯВУ" 110
МАГИЧЕСКИЙ ПОЛЕТ 110
СЕМЬ ШАГОВ БУДДЫ 124
DUROHANA И "СОН НАЯВУ" 130
VI СИЛА И СВЯЩЕННОСТЬ В ИСТОРИИ РЕЛИГИИ ... 139
ИЕРОФАНИИ 139
МАНА И КРАТОФАНИИ 143
"ЛИЧНОЕ" И "ОБЕЗЛИЧЕННОЕ" 145

РАЗНОВИДНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ПЕРЕЖИВАНИЙ 150
СУДЬБА ВЫСШЕГО СУЩЕСТВА 153
"СИЛЬНЫЕ БОГИ" 157
ИНДИЙСКИЕ РЕЛИГИИ СИЛЫ 164
"МАГИЧЕСКОЕ ТЕПЛО" 167
"СИЛЫ" И "ИСТОРИЯ" 171
VII МАТЬ ЗЕМЛЯ И КОСМИЧЕСКИЕ ИЕРОГАМИИ 178
*TERRA GENETRIX** 178
МИФЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ 181
ВОСПОМИНАНИЯ И НОСТАЛЬГИИ 186
МАТЬ ЗЕМЛЯ 188
HUMI POSITIO: ПОМЕЩЕНИЕ РЕБЕНКА НА ПОЧВУ 191
ПОДЗЕМНОЕ ЛОНО ЗАРОДЫША 195
ЛАБИРИНТЫ 197
КОСМИЧЕСКИЕ ИЕРОГАМИИ 199
АНДРОГИННОСТЬ И ЦЕЛОСТНОСТЬ 201
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ГИПОТЕЗЫ 203
"ИЗНАЧАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ" 207
ИЗАНАГИ И ИЗАНАМИ 208
РАЗДЕЛЬНОПОЛОСТЬ, СМЕРТЬ, СОТВОРЕНИЕ 211
СОТВОРЕНИЕ И ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ 213
ОБРЯДЫ МАТЕРИ-ЗЕМЛИ 215
ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ 217
VIII ТАИНСТВА И ДУХОВНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ 221
АВСТРАЛИЙСКАЯ КОСМОГОНИЯ И МИФОЛОГИЯ 221
ИНИЦИАЦИЯ КАРАДЖЕРИ 223
ТАИНСТВО И ИНИЦИАЦИЯ 227
"МУЖСКИЕ ОБЩЕСТВА" И ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА 234
ЗНАЧЕНИЕ СТРАДАНИЯ В ИНИЦИАЦИИ 241
"ЖЕНСКИЕ МИСТЕРИИ" 244
ЖЕНСКИЕ ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА 250
ЗАГЛАТЫВАНИЕ ЧУДОВИЩЕМ 255
СИМВОЛИЗМ СМЕРТИ В ИНИЦИАЦИИ 261

НЕОЖИДАННОЕ ОТКРЫТИЕ: ПРОБНАЯ ПОПЫТКА 267

IX РЕЛИГИОЗНЫЙ СИМВОЛИЗМ
И ОБЕСПОКОЕННОСТЬ СОВРЕМЕННОГО
ЧЕЛОВЕКА 268

ПРЕДИСЛОВИЕ К АНГЛИЙСКОМУ ИЗДАНИЮ

Перечитывая спустя три года нижеследующие страницы, я решил, что полезно будет представить их дополнительным предисловием. В предисловии к французскому изданию было уделено недостаточно внимания взаимосвязи между основными темами книги. В процессе написания этого предисловия я ограничился обсуждением различий в структуре мифов и сновидений, а затем сравнением соответствующих точек зрения историка религий и психолога-аналитика. Это, действительно, очень важные вопросы, и так как они так или иначе затрагиваются почти в каждой главе, целесообразно было бы попытаться систематизировать их в самом начале этой книги. Но, с другой стороны, предисловие к французскому изданию может привести к неправильному толкованию: к мысли о том, что конфронтация двух миров, мифов и сновидений, явилась основной целью нашего исследования, в то время, как эта конфронтация составляет лишь один из его аспектов. Фактически, основной темой настоящей работы является встреча и конфронтация двух типов мышления, которые, с целью упрощения, можно назвать традиционным и современным. Первое характерно для представителей архаических и восточных общественных формаций, второе – для представителей современных общественных формаций западного типа.

Как известно, встреча и конфронтация этих двух типов цивилизации причисляется к наиболее важным событиям последней четверти столетия. Данная конфронтация развивается на двух различных уровнях. С одной стороны, на первый план вышли "экзотические" и "примитивные" народы, и человек Запада для того, чтобы установить и поддерживать контакт с ними, вынужден изучать их систему ценностей. С другой стороны, произошел целый ряд перемен во взглядах европейцев на культуру, изменений, предшествовавших выходу на арену истории неевропей-

ских народов; изменения, которые некоторым образом подготовили почву для этого события или, по крайней мере, подготовили европейцев к пониманию и встрече с древней культурой. Действительно, развитие таких наук, как сравнительное религиоведение, этнология и востоковедение, а также развитие аналитической психологии и систематическое изучение символизма в значительной степени облегчило вхождение Запада в духовную вселенную "экзотических" и "примитивных" народов. Я неоднократно подчеркивал культурную значимость недавнего вхождения Азии в историю, и появление государств, образованных этническими группами, которые еще лет двенадцать тому назад принадлежали к "примитивному" миру. Уже в течение некоторого времени Запад не является единственным "творцом истории". Это, кроме всего прочего, означает, что западная культура окажется перед опасностью упадка до стерилизующего провинциализма, если откажется или будет пренебрегать диалогом с другими культурами. Герменевтика – вот ответ человека Запада, единственно возможный разумный ответ на требования современной истории, на тот факт, что Запад вынужден (можно сказать приговорен) встать перед лицом этой конфронтации с "иными" культурными ценностями.

К счастью, как я только что упомянул, определенные значительные культурные течения этого столетия – возрождение некоторых религий, аналитическая психология, появление сюрреализма и наиболее передовых направлений в изобразительном искусстве, этнологические исследования и так далее – подготовили почву и, в целом, облегчили понимание психологических установок, которые поначалу казались "неполноценными", "странными" или приводящими в замешательство. Верно и то, что в большинстве случаев при встрече с не западными культурами и при проведении сравнения не всегда становилась очевидной вся странность этих культур. Но это благодаря тому факту, что эти культуры были представлены их более европеизированными последователями или распространялись, главным образом, во внешнеэкономической или внешнеполитической сферах. Можно сказать, что западный мир пока еще, в общем, не встретился с подлинными представителями "истинных" неевропейских традиций. Но, в конце концов, эта встреча неизбежна. Даже предположив, что однажды все традиционные общества, которые сегодня начали играть значительную роль в истории, должны

будут быть радикально европеизированы – другими словами, предполагая, что неевропейские народы обречены потерять свое место в истории – даже в этом случае нельзя избежать встречи и сравнения с истинными традициями неевропейского мира. Мы не можем сказать, какой будет культурное окружение данных экзотических народов в будущем, но еще вчера оно радикально отличалось от западного. И, рано или поздно, знание истории этих народов, а, следовательно, и понимание их подлинных культурных творений станут задачами, от решения которых мы не сможем больше уклоняться. В любом случае, произойдет истинная встреча и подлинная конфронтация. Однажды Западу понадобится знание и понимание существующего положения и культурных миров неевропейских народов; более того, Запад начнет ценить их как интегральную часть человеческой духовности и не будет больше относиться к ним как к незрелым эпизодам или отклонениям в истории развития человечества – истории, представляемой, конечно же, лишь с позиции европейца.

Более того, эта конфронтация с "Другими" поможет человеку Запада лучше понять самого себя. Усилие, затраченное на правильное понимание образов мышления, отличных от западной рационалистической традиции – усилие, которое, главным образом, будет заключаться в расшифровке значения мифов и символов – окупается значительным обогащением сознания. Верно и то, что современная европейская культура уже имеет несколько методов изучения мира символов и мифов. Достаточно лишь вспомнить терпеливые исследования и рабочие гипотезы, тщательно разработанные психоаналитиками. С некоторой долей уверенности мы можем сказать, что первый систематический анализ и толкование этих "чуждых" миров, бессознательного, из которого проистекают символы и мифы, было проведено Фрейдом.

Но работа психоаналитиков, какой бы значительной она ни была, не исчерпывает возможностей нашей встречи с "незнакомцами". Психологи направили свое внимание на изучение структуры символов и динамики мифов для того, чтобы понять динамику бессознательного. Но конфронтация с неевропейскими культурами, управляемыми символами и основывающимися на мифах, происходит на ином уровне: это не анализ культур, как в случае психоанализа сновидений индивидуума с целью "сведения" их до симптомов, отражающих определенные изменения в глубинах

психики. Это рассмотрение самобытности культурных творений неевропейских народов в попытке понять их с такой же интеллектуальной увлеченностью, какую мы проявляем при рассмотрении современников Гомера, пророков Израиля или мистицизма Мейстера Экхарта. Другими словами, мы должны подходить к символам, мифам и обрядам жителей Африки и Океании с тем же уважением и с таким же желанием понять, какое мы уделяли культурным творения Запада – что мы, к счастью, уже и начали делать – даже когда в этих обрядах и мифах обнаруживаются "странные", внушающие страх и ненормальные аспекты. Но сейчас задача психолога состоит не в том, чтобы интерпретировать их, показывая, как такие мрачные аспекты неотделимы от глубоких драм, разыгрывающихся в подсознании; на этот раз символы, мифы и обряды должны расцениваться как культурные ценности, как преимущественные проявления в окончательном анализе существующего положения народов, принадлежащих к различным типам обществ, развивающихся под воздействием иных исторических сил, чем те, которые формировали историю западного мира.

Эта попытка правильно понять народы, так явно "отличные" от нас – наследников Греции, иудаизма и христианства – ведет, как я уже говорил, к обогащению западного самосознания. Такие столкновения могут даже привести к обновлению проблем философии так же, как открытие экзотических, примитивных искусств полстолетия тому назад явило новые перспективы перед европейским миром искусств. Например, мне кажется, что более детальное изучение природы и назначения символов может стимулировать философское мышление Запада и расширить его горизонты. Так как я в первую очередь являюсь историком религий, именно в плане этой дисциплины я и представил в данной книге некоторые результаты работы герменевтиков. Но это не означает, что интерпретация или оценка символов и мифов является прерогативой истории религий. В конце концов, это вопрос расширения человеческих познаний в интересах всех наук о человеческом разуме. Более того, он имеет отношение к конечному открытию новых источников вдохновения для философских размышлений. Мы знаем, что такие источники вдохновения предвидеть невозможно. Кто тридцать лет назад мог бы представить, что предшественники Сократа могут стать причиной возобновления философского исследования?

Однако последние работы Хайдеггера ведутся именно в этом направлении.

В любом случае, реакция западных философов на архаичный восточный образ мышления принадлежит будущему, и мы не имеем права предугадывать ее. Однако немаловажен тот факт, что недавние толкования привели к тому, что историки религий придают значимость дерзким "примитивным" и восточным концепциям структуры человеческого существования, переходу к миру нереальному и необходимости познания "смерти" перед получением доступа в мир Духа. Они признают их как довольно близкие приближения к идеям, возникающим сейчас в самом сердце проблематики западной философии. И, когда в архаических восточных религиозных идеологиях заново раскрываются концепции, сравнимые с аналогичными "классической" западной философии, сравнение не теряет своего значения, так как эти концепции произошли от других предположений. Например, когда индийское учение, а также некоторые "примитивные" мифологии утверждают, что решающее действие, определившее настоящее положение человека, произошло не в темпоральном прошлом, а потому "сущее предшествует действительному состоянию человека" (см. главу II), детальное изучение того, каким образом и по какой причине они пришли к такому заключению, должно вызвать наивысший интерес у западного философа или теолога.

Прежде всего современного человека Запада заинтересуют идеи смерти и возрождения. Но не для того, чтобы позаимствовать их, а для того, чтобы обдумать и попытаться расшифровать их. Эти концепции выражают человеческие состояния, которые западный мир давно оставил позади и которые как таковые не приемлемы для современного европейца. С другой стороны, их неистощимая суть и ее герменевтическое толкование могут значительно стимулировать философское мышление. Например, мы не можем преуменьшить значение того факта, что архаические и восточные культуры преуспели в придании положительных ценностей обеспокоенности, смерти, самоунижению и хаосу (обратите внимание на главы VII, VIII, IX). В период кризиса, через который мы сейчас проходим, знание того, каким образом и исходя из каких предпосылок такие различные культуры, как "примитивные" и индийские верования, пришли к приписыванию достоинств ситуациям, которые для современного человека являются

лишь ужасающими, абсурдными и демоническими, может стать не только полезным, но и необходимым.

Если открытие бессознательного заставило человека Запада предстать перед своей собственной индивидуальной, тайной и зачаточной "историей", то встреча с неевропейскими культурами заставит его глубоко проникнуть в историю человеческого духа и, возможно, убедит признать эту историю неотъемлемой частью своего существования. Как видится автору этой книги, история религий однажды станет нашим путеводителем в этих дальних путешествиях и будет служить в качестве толкователя в наших встречах с самым "чуждым" из "иного".

Октябрь 1959. Чикагский университет

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Главы этой книги не претендуют на систематическое исследование взаимосвязей между определенными составными частями религиозного космоса, такими как мифы и таинства, и миром сновидений. Эта проблема может пленить психолога или даже философа, но имеет меньшую значимость для историка религий, а именно в этом качестве я подготовил нижеследующие выкладки для прочтения. Не в том дело, что историку религий нечего почерпнуть из всех последних открытий аналитической психологии. Он просто не обязан отказываться от точки зрения, соответствующей его собственной задаче понимания различных религиозных мировоззрений, открываемых его документами.

Поступая таким образом, он просто взял бы на себя работу психолога, и можно с уверенностью сказать, что ничего бы этим не добился. Ранее ему уже приходилось сталкиваться с неудачей, когда, полагая, что это может пойти на пользу его собственному разделу знаний, он брался за анализ как социолог или этнолог лишь для того, чтобы закончить дело скверным социологическим или этнологическим исследованием. Несомненно, что все разделы знаний о человеческом разуме и все научные дисциплины в равной степени ценны, как и их открытия, но это единство не означает путаницы. Важно объединить результаты разнообразных приложений ума, не смешивая их. В истории религий, как и во всем остальном, самым надежным остается метод изучения явления в рамках его собственной сущности, с последующим правом объединения результатов этого процесса в более широкую перспективу.

Здесь едва ли найдется хотя бы один раздел, составленный без упоминания или краткого сравнения деятельности бессознательного и характерных черт религий. Но больше всего это касается пятой главы, которая предназначена для разъяснения связи между динамикой бессоз-

нательного – того, как оно проявляется в сновидениях и воображении – и структурами религиозного космоса. Их взаимная конфронтация может быть представлена в отношении любой из тем, обсуждаемых в этой книге. Поэтому не существует ни одного мифического мотива или сценария посвящения, которые в той или иной форме не присутствовали бы одновременно в сновидениях и деятельности воображения. В мире сновидений мы снова и снова находим символы, образы, фигуры и события, которые относятся к мифологии. С этим открытием, сделанным благодаря гению Фрейда, психологи-аналитики работали в течение полувека. Величайшим искушением, в которое впали почти все психологи, явилась попытка получения Образов и Событий мифологии из содержимого и деятельности бессознательного. С определенной точки зрения, психологи были правы. Действительно, можно выделить функцию Образов и итоги Событий на параллельных уровнях бессознательной активности и религии с мифологией. Но мы не должны путать выделение с упрощением. Именно когда психолог "объясняет" какой-нибудь мифологический Образ или Событие, сводя его к деятельности бессознательного, историк религии – а, возможно, не только он – не решается следовать за ним. По сути дела такое объяснение сведением одного к другому может быть аналогично трактовке "мадам Бовари" как всего лишь истории супружеской измены. Но "Мадам Бовари" отличает и уникальная, в своем роде, глобальность поставленной проблемы. "Мадам Бовари" могла быть написана лишь в западном буржуазном обществе девятнадцатого столетия, когда супружеская неверность сама по себе представляла собой совершенно иную проблему, относящуюся к социологии в литературе, а не к эстетике романа.

Миф определяет себя своей собственной формой существования. Он может быть воспринят как миф лишь настолько, насколько в нем отражается описание чего-то ясно очерченного, и описание это в одно и то же время "созидательное" и "иллюстративное", так как является основанием структуры реальности, а также формой человеческого поведения. Миф всегда повествует о чем-то как о действительно происходившем, о событии, которое произошло в полном смысле этого слова – независимо от того, будь то сотворение мира или самого незначительного вида животного, растения или закона. Сам факт сообщения о том, что произошло, открывает и то, как это произошло (и это

"как" в равной степени является и "почему"), так как действие осуществления в одно и то же время является и возникновением реальности и раскрытием ее фундаментальных структур. Когда космогонический миф рассказывает нам о сотворении мира, он раскрывает нам и единство реальности, каковой является космос и его онтологические законы; он показывает нам, в каком значении существует мир. Космогония является также и онтофанией* безоговорочным проявлением Бытия. И так как все мифы имеют нечто общее с космогоническим типом мифа – так как любое повествование о том, что произошло в священную эпоху Начала, *in illo tempore*,** есть лишь еще один вариант прототипа истории: как появился мир – отсюда вся мифология есть онтофания. Мифы раскрывают структуру реальности и показывают множественные модальности бытия в мире. Вот почему они являются иллюстративными моделями человеческого поведения; они передают "истинные" предания, имеют дело с "реальностью". Но онтопания всегда подразумевает теофанию*** или иерофанию****.

Именно Боги или полубожественные создания сотворили мир и установили на нем бесчисленные формы бытия – от исключительно человеческой до такой формы существования, как насекомое. С раскрытием происшедшего *in illo tempore*, в мир в то же самое время врывается и святое. Когда Господь или полубог установил форму поведения – например, конкретный способ принятия пищи – он не только убедил в реальности такого поведения (так как до этих пор этой формы не существовало, она не применялась и поэтому была "нереальной"), но благодаря уже самому факту, что это поведение было его изобретением, оно также есть теофания, божественное проявление. Принимая пищу таким же образом, как Господь или полубог, человек повторяет их действия и, в некотором смысле, разделяет их присутствие.

В дальнейшем, на страницах этой книги будет уделено достаточно внимания структуре и функции мифов, поэто-

* Онтофания (греч. *ontos* – сущее и *phanie* – проявление) – проявление сущего. – *Прим. ред.*

** В то время (лат.). – *Прим. ред.*

*** Теофания (греч. *theos* – бог и *phanie* – проявление) – проявление Бога. – *Прим. ред.*

**** Иерофант (греч. *hiero* – священный и *phanie* – проявление)-проявление священного. – *Прим. ред.*

му мы остановимся здесь лишь на нескольких общих наблюдениях. Того, о чем упоминалось выше, достаточно, чтобы увидеть радикальное отличие онтологического значения мифов от сновидений. Не существует мифа, который бы не был раскрытием "таинства", описанием изначального события, которое устанавливает составляющую часть структуры действительности или тип человеческого поведения. Отсюда следует, что, исходя из самой своей формы существования, миф не может быть ни частным, ни личным, ни персональным. Он может упрочить себя как миф лишь до той степени, до какой он раскрывает существование и деятельность сверхчеловеческих существ, поступающих иллюстративным образом; и это – на уровне примитивной духовности – все равно, что сказать: поступающих универсальным образом. Так как миф становится моделью для "всего мира" (именно так каждый думает об обществе, к которому принадлежит) и моделью "навечно" (поскольку существовал *in illo tempore*, что не имеет ничего общего с темпоральным). И, наконец, имеется одна очень важная особенность: миф воспринимается всем существом человека; он не адресован лишь его интеллекту или воображению. Когда миф больше не воспринимается как откровение "таинства", он становится "декадентским", неясным; он превращается в сказку или легенду.

Нет надобности проводить глубокий анализ, чтобы показать, что сновидение не может достичь подобного онтологического статуса. Оно не переживается "всем существом человека" и поэтому не может преуспеть в превращении конкретной ситуации в имеющую универсальную силу ситуацию для подражания. Без сомнения, сновидение может быть расшифровано и интерпретировано, а, значит, может передать свое значение в более ясной форме. Но сновидению самому по себе, рассматриваемому в своем собственном космосе, не хватает конструктивных характеристик мифа – тех, что придают иллюстративность и универсальность. Оно не предполагает раскрытия природы сущного и не является демонстрацией типа поведения, которое, будучи представлено Богами или полубогами, выступает как пример для подражания.

Тем не менее, удалось показать неразрывность между мирами сновидений и мифов, также как и соответствие между мифологическими Образами, Событиями, персонажами и происходящим в сновидениях. Было также показано, что категории пространства и времени в сновидениях

становятся модифицированными таким образом, который в некоторой степени напоминает отказ от Времени и Пространства в мифах. Более того, было обнаружено, что сновидения и другая деятельность подсознательного могут представлять, так сказать, "религиозную ауру"; их структуры не только сходны с мифологическими, но и опыт переживания некоторых сущностей бессознательного, как видят это психоаналитики, сходен с опытом встречи со святым. Некоторые сделали вывод, вероятно, довольно поспешный, что творения бессознательного являются "сырым материалом для религии и всего того, что она в себе заключает – символы, мифы, обряды и так далее. Но мы только что показали на примере "Мадам Бовари", почему объяснение реальности "сырым материалом", заключенным и предполагаемым в ней, едва ли должно нас останавливать. Сходство персонажей и событий мифа с таковыми уже из сновидений не подразумевает никакой тождественности между ними. Этого трюизма не следует забывать никогда, так как всегда есть искушение объяснить духовную деятельность сведением ее к какому-нибудь "источнику", предшествующему духовному.

"Религиозная аура", окружающая некоторые результаты деятельности бессознательного, историка религии не удивляет: он знает, что религиозный опыт охватывает всю человеческую сущность и потому волнует глубины человеческого бытия. Это не говорит о том, что религию можно свести к ее иррациональным составляющим, а просто свидетельствует о том, что религиозную сущность нужно принимать за то, чем она на самом деле является – ощущением существования в его целостности, которое открывает человеку его собственную форму бытия в мире. Однако у нас нет расхождений в отношении содержания и структуры бессознательного, возникающих в результате незабываемых переживаний в критических ситуациях. Каждый кризис экзистенциализма вновь поднимает вопрос как реальности мира, так и присутствия человека в этом мире. Нынешний кризис является действительно религиозным, так как на архаических уровнях культуры "бытие" всегда неразрывно со "святым". Для всего первобытного человечества именно религия объясняет сотворение мира. Именно ритуальная ориентация на структуры святого пространства, открываемые в нем, трансформирует Хаос в Космос, а значит и делает возможным человеческое бытие – не дает ему опуститься на уровень животного су-

ществования. Любая религия, даже самая простая, является онтологией – она раскрывает "наличие" священных вещей и божественных образов, выделяет "то, что воистину есть", и, таким образом, создает мир, который больше не является мимолетным и непостижимым, как в ночных кошмарах, и не таким, как он всегда становится при опасности погружения существования в "хаос" абсолютной относительности, в котором не просматривается никакого "центра", обеспечивающего ориентацию.

Другими словами, так как бессознательное есть "преципитат" бесчисленных конечных ситуаций оно *не* может быть сходным с миром религии, поскольку религия является типичным решением любого кризиса экзистенциализма. Религия "начинается" тогда и там, где есть полное раскрытие действительности, одновременно являясь и раскрытием священного – того, что *существует* изначально; того, что не является ни иллюзорным, ни преходящим – и раскрытием отношений человека к этому священному отношению, которое представляется сложным, изменяющимся, иногда противоречивым, но которое всегда помещает человека в самое сердце реальности. Такое отношение в то же самое время оставляет человеческое существование "открытым" для духовных ценностей. С другой стороны, священное есть изначально "отличное" от человека – безличное, трансцендентальное – и в то же время священное иллюстративно в том смысле, что оно устанавливает примеры, достойные подражания. Будучи трансцендентальным и образцовым, оно вынуждает религиозного человека выйти из рамок личного, встать над условным и частным и принять абсолютные и универсальные ценности.

Именно в этом смысле мы должны понимать "религиозную ауру" вокруг некоторых результатов работы бессознательного; религиозный опыт является одновременно и абсолютным кризисом существования и образцовым решением этого кризиса. Решение это образцовое потому, что открывает мир, который уже больше не частный и смутный, а будучи творением богов – безличный, значимый и святой. И именно по этому образцовому характеру решения можно лучше всего судить о расстоянии, разделяющем мир бессознательного и мир религии. Религиозное решение закладывает основу образцового поведения и вследствие этого вынуждает человека проявить себя как в реальном, так и в универсальном. И лишь после того, как

человек всем своим существом принял такое откровение, можно говорить о религии. Все религиозные структуры и формы, какими бы элементарными они не были, принимают участие в онтологическом статусе. Если в примитивном обществе какое-либо дерево считается в качестве "древа мироздания" – это означает, что благодаря религиозным убеждениям, которые и породили эту веру, члены этого общества могут добиться метафизического понимания вселенной, так как символизм "Древа мироздания" открыл для них то, что отдельный предмет может означать весь космос. Таким образом, на примитивном уровне "просыпается" индивидуальное сознание и превращается в духовное действие. Благодаря религиозному символизму "Древа Мироздания", человеку удается жить в универсальном. Но это убеждение должно быть абсолютным; именно религиозное видение мира и идеология, происходящая от него, дали возможность человеку полностью реализовать свое собственное "я", "открыть" его для универсального.

Так как мы выбрали в качестве примера образ дерева, давайте посмотрим, какова же его функция в сфере бессознательного. Мы знаем, что такие образы довольно часто встречаются в сновидениях. Это один из образов, время от времени повторяющихся в нашей внутренней жизни, и его появление, по-видимому, указывает, что драма, которая разыгрывается в бессознательном, та, которая касается целостности умственно-психической деятельности, а значит всего существования личности на пути к положительному разрешению. То есть значение, которое становится различимым на уровне сновидений и воображения, интегрируется в шкалу ценностей, которая на уровне религиозного сознания представлена символизмом дерева. Сейчас в мифологиях и религиях значения символа дерева – довольно сложные – переплетены с идеями периодического и бесконечного возрождения, регенерации, "Источника жизни и молодости", бессмертия и безграничной реальности. Однако до тех пор, пока образ дерева не раскрывает себя в своем символическом аспекте – то есть не пробуждает все сознание человека и не "открывает" его для универсального – нельзя сказать, что он полностью выполнил свою функцию. Появившись в сновидениях, образ дерева лишь частично "освободил" человека от его личных затруднений – например, дал ему возможность распознать глубинный кризис и восстановить свое психическое равновесие, которому угрожала более или менее

серьезная опасность. Но, не будучи принятым в своем символическом значении, образ Дерева не преуспел в раскрытии универсального и потому не поднял человека на уровень Духовного, как это всегда делает религия, независимо от того, насколько она элементарна.

Это может служить указанием направления, в котором полезно и плодотворно проводить сравнения между двумя мирами – историка религий и психоаналитика. Но не может быть и речи о смешении их точек зрения, шкал ценностей, и прежде всего их методов.

Июнь, 1956. Le Val d'Or

СОВРЕМЕННЫЕ ВЕРОВАНИЯ

I

МИФЫ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Что же такое на самом деле миф? На языке восемнадцатого века "мифом" считалось все, что выходило за рамки "реальности": сотворение Адама или человек-невидимка, а также история мира, рассказанная зулусами, или *Теогония* Гесиода – все это были "мифы". Подобно многим другим клише эпохи Просвещения и Позитивизма, они также имеют христианское происхождение и структуру, так как согласно примитивному христианству все, что не могло быть оправдано ссылкой на один или другой Завет, было неверным, было "выдумкой". Однако исследования этнологов заставили нас пересмотреть такое семантическое наследие христианской полемики, противостоящее языческому миру. Мы, наконец, начинаем осознавать и понимать то значение мифа, которое было заложено в него "примитивными" и архаическими обществами, то есть теми слоями человечества, где миф является истинной основой общественной жизни и культуры. И теперь сразу же бросается в глаза следующий факт: в таких обществах считалось, что миф передает *абсолютную истину*, так как повествует *священную историю*, то есть стоящее выше человека откровение, имевшее место на заре Великого Времени, в священное время начал *in illo tempore*. Будучи *реальным* и *священным*, миф становится типичным, а следовательно и *повторяющимся*, так как является моделью и, до некоторой степени, оправданием всех человеческих поступков. Другими словами, миф является *истинной историей* того, что произошло у истоков времени, и предоставляет образец для поведения человека. Копируя типичные поступки бога или мистического героя, или просто подробно излагая их

приключения, человек архаического общества отделяет себя от мирского времени и магическим образом снова оказывается в Великом священном времени.

Совершенно очевидно, что здесь мы имеем дело с полной перестановкой ценностей, в то время как современный язык путает миф с "выдумкой", человек традиционных культур видит в нем *единственно верное откровение действительности*. С тех пор как было сделано это заключение, прошло немного времени. Постепенно мы перестали настаивать на том факте, что миф повествует о невозможном и невероятном, мы стали довольствоваться утверждением, что он представляет собой образ мышления, отличный от нашего, и что в любом случае мы не должны априорно относится к нему как к заблуждению. Мы пошли еще дальше, попытались интегрировать миф, рассматривая его как наиболее значительную форму коллективного мышления в общей истории мысли. И так как коллективное мышление ни в одном обществе никогда полностью не отрицается, независимо от уровня его развития, мы не могли не увидеть, что современный мир все еще сохраняет следы мистического поведения: например, принятие всем обществом некоторых символов интерпретируется как сохранение коллективного мышления. Несложно показать, что функция национального флага со всем тем, что он подразумевает, совсем не отличается от "принятия" любого из символов архаических культур. Это все равно, что сказать: *в плоскости общественной жизни* нет разрыва в последовательной смене архаического и современного миров. Единственное значительное различие заключалось в наличии у большинства индивидуумов, составляющих современное общество, персонального мышления, которое отсутствовало, или почти отсутствовало, среди членов традиционных обществ.

Здесь не место начинать обсуждение общих положений, поднимаемых "коллективным мышлением". У нас более скромная задача: если миф не просто инфантильное или заблуждающееся творение "примитивного" человечества, а изображение *формы бытия*

в мире, то что же можно сказать о мифах нашего времени? Или более конкретно: что же теперь встало на то *существенное* место, которое занимает миф в основанных на обычае культурах? Даже если некоторые мифы и совокупные символы все еще "принимаются" в современном мире, они далеки от того, чтобы выполнять центральную роль, которую они играют в традиционных обществах; в сравнении с последними наш современный мир кажется лишенным мифов. Существует даже мнение, что все болезни и кризисы современного общества вызваны отсутствием соответствующей мифологии. Когда Юнг озаглавил одну из своих книг *Современный человек в поисках души*, он подразумевал, что современный мир, находящийся в кризисе со времени своего глубокого разрыва с христианством, находится в поисках нового мифа, который позволит ему черпать из новых духовных источников и обновит его созидательные силы*.

То, что, по крайней мере с первого взгляда, современный мир не богат на мифы, верно. Так, например, о всеобщей забастовке говорилось как об одном из редких мифов нашего времени. Но такое понимание было неправильным: предполагалось, что идея, доступная значительному числу людей, а значит "популярная", может стать мифом по той простой причине, что ее осуществление предполагается в более или менее отдаленном будущем. Но мифы "возника-

* Под "современным миром" мы понимаем современное западное общество и определенное состояние ума, которое формировалось последовательными вкладами, начиная с эпохи Возрождения и Реформации. В этом смысле, проявляющие активность классы городского населения являются "современными" – то есть той частью человечества, которая была более или менее непосредственно сформирована образованием и существующей культурой. Остальная часть населения, особенно в центральной и юго-восточной Европе, все еще сохраняет свою приверженность к традиционной и полухристианской духовной вселенной. Культуры сельскохозяйственного уклона, как правило, пассивны по отношению к истории; в большинстве своем они просто переживают ее, а когда сами оказываются прямо вовлеченными в великие исторические события (как, например, нашествия варваров в древности), то отвечают на них лишь пассивным сопротивлением.

ют" не так. Всеобщая забастовка может быть инструментом политической борьбы, но мифологических прецедентов у нее нет, и лишь одного этого достаточно, чтобы лишить ее мифологического статуса.

Совсем другое дело с коммунизмом Маркса. Давайте оставим в стороне все вопросы философской обоснованности марксизма и его исторической судьбы и рассмотрим лишь мифологический образчик коммунизма и эсхатологическое значение его популярности и успеха. Что бы мы ни думали о научных притязаниях Маркса, ясно, что автор *Коммунистического манифеста* берет и продолжает один из величайших эсхатологических мифов Средиземноморья и Среднего Востока, а именно: спасительную роль, которую должен был сыграть Справедливый ("избранный", "помазанный", "невинный", "миссионер", а в наше время – пролетариат), страдания которого призваны изменить онтологический статус мира. Фактически бесклассовое общество Маркса и последующее исчезновение всех исторических напряженностей находит наиболее точный прецедент в мифе о Золотом Веке, который, согласно ряду учений, лежит в начале и в конце Истории. Маркс обогатил этот древний миф истинно мессианской иудейско-христианской идеологией: с одной стороны – пророческой и спасительной ролью, которая приписывается пролетариату, и с другой – решающей битвой между Добром и Злом, заканчивающейся решительной победой Добра, что вполне можно сравнить с апокалипсической борьбой между Христом и Антихристом. Действительно, важно, что Маркс обращает себе на пользу иудейско-христианскую эсхатологическую веру в *абсолютную цель истории*; и в этом он расходится с другими историческими философами (например, с Кроче, Орегой-и-Гассетом), которые считают, что исторические напряженности присущи человеческой натуре, и поэтому от них никогда нельзя будет полностью избавиться.

В сравнении с пышностью и бодрым оптимизмом коммунистического мифа, мифология, проповедуемая национал-социалистами, кажется странно несос-

тоятельной; и не только в связи с ограниченностью расового мифа (как можно представить, что остальная Европа добровольно подчинится господствующей расе), а, главным образом, из-за фундаментального пессимизма германской мифологии. В своей попытке отбросить христианские ценности и восстановить духовные истоки "расы", то есть нордического язычества, нацизм был вынужден попытаться оживить германскую мифологию. Но с точки зрения психоанализа, такая попытка была, фактически, приглашением к коллективному самоубийству, так как эсхатон* проповедуемый и ожидаемый древними германцами, был ничем иным, как рагнареком**, то есть катастрофическим *концом света*. Это включало в себя гигантскую битву между богами и демонами, заканчивающуюся гибелью всех богов и всех героев и окончательной регрессией мира к хаосу. Верно, что после рагнарека мир должен был возродиться обновленным (древним германцам также была известна доктрина космических циклов и миф о повторяющихся сотворениях и разрушениях мира). Тем не менее, поменять христианскую мифологию на нордическую означает сменить богатую на утешения и обещания эсхатологию (так как у христиан "конец света" завершает и в то же самое время возрождает историю) на откровенно пессимистический *эсхатон*. В переводе на язык политики эта замена почти равнозначна словам: "Оставьте свои старые иудейско-христианские сказки и воспламените в глубинах души верования своих германских предков; затем приготовьтесь к последней великой битве между нашими богами и демоническими силами. В этой апокалипсической битве наши боги, наши герои и с ними мы сами погибнем. Это будет *рагнарек*, но позже родится "новый мир". Удивительно, как такое пессимистическое видение конца истории смогло зажечь воображение даже части герман-

* От древнегреческого *eschatos* – последний – мифы о предстоящем конце света. – *Прим. ред.*

** От древнеисландского *ragnarok* – судьба (гибель) богов. В скандинавской мифологии гибель богов и всего мира, следующей за последней битвой богов и хтонических чудовищ. – *Прим. ред.*

ского народа; и тот факт, что это действительно было так, все еще ставит проблемы перед психологами.

Кроме этих двух политических мифов, современное общество, похоже, не имеет других, сравнимых с ними по значимости. Мы рассматриваем миф как *тип человеческого поведения*, и в то же время как *элемент цивилизации*, то есть таким, каким он есть в традиционных культурах. На уровне *индивидуального восприятия* миф никогда полностью не исчезал: он проявлялся в сновидениях, фантазиях, стремлениях современного человека. Многочисленная психологическая литература приучила нас к раскрытию больших и малых мифологий в бессознательной и полусознательной деятельности каждого индивидуума. Но сейчас нас более всего интересует, что же в современном мире стоит на том *центральном* месте, которое в традиционных культурах занимает миф. Другими словами, понимая, что великие мифические темы продолжают повторяться в смутных глубинах психики, мы все еще не перестаем интересоваться – сохранился ли миф как образец человеческого поведения в более или менее деградированной форме среди наших современников. Похоже, что сам по себе миф, как и символы, которые он приводит в действие, никогда полностью не исчезал из настоящего мира психики; он просто меняет свой аспект и маскирует свои действия. Не будет ли поучительным продолжить наши исследования и раскрыть действие мифов на *социальном уровне*?

Вот один пример. Ясно видно, что некоторые празднества, отмечаемые в современном мире и внешне являющиеся чисто мирскими, все же сохраняют мифологическую структуру и функцию. Празднование Нового года или торжества, связанные с рождением ребенка или постройкой нового дома, или даже переезд в новую квартиру – все они демонстрируют смутно ощущаемую потребность в *совершенно новом начале incipit vita nova*,* то есть полного возрождения. Как бы ни были далеки эти мирские торжества от своего мистического архетипа – периодического

* Начало новой жизни (лат.) – *Прим. ред.*

повторения сотворения* – тем не менее, очевидно, что современный человек все еще ощущает потребность в периодическом проигрывании таких сценариев, какими бы секуляризованными они не стали. Нет возможности определить, насколько глубоко современный человек все еще осознает мифологическую основу своих празднеств; для нас важно то, что такие торжества все еще имеют в его жизни хоть и смутный, но глубокий резонанс.

Это всего лишь один пример; однако он может просветить нас в отношении того, что называется общим положением вещей. Некоторые мифические темы все еще сохранились в современной культуре, однако их нелегко распознать, поскольку они подверглись длительному процессу секуляризации. Это было давно известно: действительно, современное общество можно определить как общество, которое довольно далеко завела секуляризация жизни и Космоса. Новизна современного мира состоит в переоценке древних священных ценностей на светском уровне**.

Мы, однако, хотим выяснить, осталось ли в современном мире что-нибудь еще из "мистического", кроме того, что просто представляет собой образ действия и ценности, по-новому интерпретированные, чтобы соответствовать мирскому уровню. Если бы все явления подпадали под такое описание, мы должны были бы согласиться с тем, что современный мир радикально противостоит всем историческим формам, которые

* См. мою книгу *The Myth of the Eternal Return*, Trans. by W.R.Trask, London, 1955, pp.83.

** Очень хорошим примером этого процесса является трансформация ценностей, приписываемых природе. Мы не отбросили взаимосвязь человека с Природой, да это и невозможно. Но эта взаимосвязь изменила свое значение и направленность. Магическо-религиозную связь мы сменили на эстетические или просто сентиментальные чувства, занятия спортом и признание гигиены и так далее, в то время как созерцание природы сменилось наблюдением, экспериментом и расчетом. Нельзя сказать о физике эпохи Возрождения или натуралисте наших дней, что они не "любят природу", но в этой "любви" мы больше ничего не можем найти от духовной позиции человека архаических культур – той, которая до сих пор сохранилась у европейских культур сельскохозяйственной направленности.

предшествовали ему. Но такую гипотезу исключает само наличие христианства. Христианство не признает никаких секуляризованных взглядов на космос или жизнь, характерных для "современной" культуры.

Поднимаемый при этом вопрос не прост. Но так как западный мир или его большая часть все еще настаивает на своей принадлежности к христианству, избежать этого вопроса нельзя. Я не буду останавливаться на том, что в настоящее время называется "мифическими элементами" в христианстве. Что бы ни говорилось по поводу этих "мифических элементов", они уже давно приобщены к христианству и в любом случае значение христианства должно рассматриваться в другой перспективе. Но время от времени звучат голоса, утверждающие, что современный мир, или уже или еще, не является христианским. Имея в виду поставленную перед нами задачу, нет необходимости касаться тех, кто возлагает свои надежды на *entmythologisierung**, кто считает необходимыми "демифилогизировать" христианство с целью восстановления истины, составляющей его сущность. Некоторые считают совсем наоборот. Так, например, Юнг полагает, что кризис современного мира в значительной мере вызван тем фактом, что христианские символы и "мифы" больше не воспринимаются всем человеческим существом, что они сократились до слов и жестов, лишенных жизни, закосневших, объясняющихся внешними обстоятельствами и поэтому не играющих никакой роли в глубинной жизни психики.

Для нас вопрос представляется иначе: до какой степени в современном секуляризованном и светском мире христианство сохранило духовный горизонт, сравнимый с таковым у архаических культур, в которых господствовал миф? Давайте сразу же отметим, что христианству нечего бояться такого сравнения; его специфичность застрахована, гарантирована *верой* как категорией *sui generis*** религиозного мироощущения и расстановкой своих ценностей в

* Демифологизация (нем.) – *Прим. ред.*

** Единственной в своем роде, уникальной (лат.) – *Прим. пер.*

истории. За исключением иудаизма, никакая другая дохристианская религия не давала такой оценки ни истории как прямому и необратимому проявлению бога в миру, ни вере как единственному средству спасения (имеется ввиду вера, исходившая от Авраама). Поэтому христианская полемика, направленная против религиозного мира язычества, исторически говоря, является устарелой: христианству больше не грозит опасность быть спутанным с какой-либо иной религией или гностической школой. Отметив это, и ввиду довольно недавнего открытия, что миф предоставляет определенный образ поведения в мире, не менее верным является то, что христианство *благодаря лишь одному тому факту, что является религией*, должно сохранять, по меньшей мере, одну мифическую позицию – позицию в отношении литургического времени, то есть не приятие мирского времени и периодический возврат великого времени, *illud tempus* начал.

Для христиан Иисус Христос не является мифической личностью, наоборот, он является историческим персонажем; само его величие основано на абсолютной историчности. Христос не просто сделал себя человеком, "человеком вообще", но и принял историческое положение тех людей, среди которых избрал родиться. И ему нет необходимости прибегать ни к какому чуду, чтобы избежать этой историчности – хотя он сотворил множество чудес, для смягчения "исторического положения" других, поднимая паралитиков и исцеляя прокаженных. Тем не менее, религиозное мировосприятие христиан основывается на подражании Христу как *типичному образцу*, на литургическом повторении жизни, смерти и воскрешения Господа и на *совпадении времени* христиан с *illud tempus*, которое начинается с Рождества Христова в Вифлееме и условно заканчивается Вознесением. Теперь мы знаем, что введение человеческого образца, повторение типичного сценария и отход от мирского времени через миг, открывающийся в Великое Время, являются существенными признаками "мифического поведения", то есть поведения человека ар-

хаической культуры, который видит в мифе источник своего существования. Мы всегда оказываемся *современниками мифа*, когда повторяем его или подражаем жестам мифических персонажей. Требованием Киркегора к истинному христианину было то, чтобы он являлся современником Христа. Но даже тот, кто по Киркогору, не является "истинным христианином", все равно есть и не может не быть современником Христа, так как литургическое время, в которое христианин *живет* на протяжении богослужения, уже больше не просто мирское, а в сущности своей священное время, время, когда Слово становится плотью, *illud tempus* Евангелия. Христианин не принимает участия в поминовении крестных мук таким же образом, как, например, присоединяясь к ежегодному празднованию Четвертого Июля или Одиннадцатого Сентября. Он не отмечает событие, а воссоздает таинство. Для христианина Иисус умирает и воскресает перед ним *hic et nunc**.

Через Крестные Муки или Воскрешение христианин рассеивает мирское время и вливается во время изначальное и священное.

Нет необходимости останавливаться на радикальных отличиях, разделяющих христианство и архаичный мир: они слишком очевидны для того, чтобы вызывать размолвки. Остается лишь идентифицировать только что упомянутое нами поведение. Для христианина, как и для человека архаичного общества, время не гомогенно: оно является субъектом периодических разрывов, которые разделяют его на "мирское" и "священное" время, причем последнее бесконечно обратимо, в том смысле, что оно повторяет само себя до бесконечности, не переставая быть одним и тем же временем. Сказано, что христианство, в отличие от архаических религий, провозглашает и ожидает конец Времени, что верно по отношению к "мирскому" времени истории, но не к литургическому, начинающемуся с единения божественного и человеческого в Иисусе Христе. С христианским *illud tempus* не будет покончено с завершением истории.

* Здесь и теперь (лат.) – *Прим. пер.*

Эти несколько поверхностные наблюдения показали нам, в каком именно смысле христианство пролонгирует "мифический" ход жизни в современном мире. Если мы примем во внимание истинную природу и функцию мифа, то окажется, что христианство не превзошло образ бытия архаического человека; оно и не могло этого сделать. *Homo naturaliter Christianus**.

Остается, однако, выяснить, что же заняло место мифа у тех современников, у которых от христианства не сохранилось ничего, кроме мертвой буквы.

Кажется маловероятным, что любое общество может полностью расстаться с мифами, так как из того, что является существенным для мифического поведения, типичный образец, повторение, отрыв от мирского времени и вступление во время исконное – по меньшей мере, первые два являются существенными для любых человеческих обстоятельств. Поэтому совсем не сложно увидеть во всем, что современный человек называет обучением, образованием и дидактической культурой ту функцию, которую в архаическом обществе выполняет миф. И не только потому, что мифы представляют собой сумму родовых традиций и норм, которые важно не нарушить, но и потому, что их передача – обычно тайная, относящаяся к посвящению – более или менее эквивалентна "образованию" в современном обществе. Гомология соответствующих функций мифа и нашего публичного обучения очевиднее всего подтверждается при рассмотрении происхождения типичных моделей, которых придерживается европейское образование. В древности разрыва между мифологией и историей не было: исторические персонажи пытались подражать своим архетипам, богам и мифическим героям*.

И, в свою очередь, жизни и поступки этих персонажей стали примером для последующих поколений. Левий уже собрал изрядное количество примеров подражания для молодых римлян, когда Плутарх написал *Жизнеописания* – настоящий кладезь примеров для последующих поколений. Моральные и гражданские

* Человек по природе христианин (лат.) – *Прим. пер.*

добродетели этих персонажей продолжали снабжать европейскую педагогику высочайшими критериями, в особенности после эпохи Возрождения. Вплоть до конца девятнадцатого столетия европейское образование граждан все еще следовало архетипам классической древности, тем моделям, которые появились *in illo tempore*, в тот привилегированный период времени, который образованные европейцы считают высшей точкой развития греко-латинской культуры.

Но они не думали о том, чтобы приравнять функции мифологии к процессу обучения, потому что упускали из виду одну из важнейших характеристик мифа, которая заключается в создании типичных моделей для всего общества. Более того, в этом мы признаем очень общую человеческую тенденцию, а именно: выставлять в качестве примера историю одной человеческой жизни и превращать исторический персонаж в архетип. Эта тенденция сохраняется даже среди наиболее выдающихся представителей научного мира. Как правильно заметил А.Жид, Гете считал, что жизнь нужно прожить так, чтобы она послужила примером для всего остального человечества. Во всем, что бы он ни делал, он старался *создать пример*. В свою очередь, в своей собственной жизни он подражал, если не богам и мифическим героям, то по меньшей мере их поведению. Поль Валери в 1932 году писал: "Он представляет для нас *джентльменов человеческой расы*, одну из наших самых успешных попыток представить себя в качестве богов".

Но такое подражание модельным жизням поощряется не только средствами школьного образования. Совместно с официальной педагогикой и длительное время после того, как она перестает оказывать свое влияние, современный человек подвергается влиянию сильнодействующей, даже если и рассеянной, мифологии, предлагающей целый ряд примеров для подражания. Реальные и воображаемые герои играют важную роль в формировании европейского юношест-

* В этом месте можно обратиться к исследованиям Георга Думезира. См. также мою работу *The Myth of the Eternal Return*, p.37.

ва: персонажи приключенческих рассказов, герои войны, любимцы экрана и так далее. Эта мифология с течением времени постоянно обогащается. Мы встречаем один за другим образы для подражания, подбрасываемые нам переменчивой модой, и стараемся быть похожими на них. Писатели часто показывали современные версии, например, Дон Жуана, политического или военного героя, незадачливого любовника, циника, нигилиста, меланхолического поэта и так далее – все эти модели продолжают нести мифологические традиции, которые их топические формы раскрывают в мифическом поведении. Копирование этих архетипов выдает определенную неудовлетворенность своей собственной личной историей. Смутную попытку выйти за рамки своей местной провинциальной истории и снова очутиться в том или ином Великом Времени – будь то просто мифическое время первых сюрреалистов или манифеста экзистенциалистов.

Но адекватный анализ мифологий современного мира займет целые тома, так как секуляризованные мифы и мифологические образы, размытые и скрытые, обнаруживаются везде; необходимо лишь распознать их. Мы упоминали мифологическую основу празднования Нового года и торжеств, отмечающих любое "новое начало". В них мы снова можем различить ностальгию по *обновлению*, сильное желание к обновлению мира; желание войти в новую историю обновленного мира, то есть *сотворенного заново*. Не трудно привести многочисленные примеры этого. Миф об утерянном рае до сих пор сохраняется в образах райского острова или безгрешной земли, освобожденной земли, где законы упразднены, а время стоит на месте. Необходимо сказать, что *мы можем проникнуть за личину мифологического поведения современного человека* прежде всего *анализируя его позицию ко времени*. Мы никогда не должны забывать, что одной из существенных функций мифа является обеспечение входа в изначальное время. Это видно по тенденции игнорирования настоящего времени или того, что называется "историческим моментом".

Полинезийцы, пускаясь в великое морское плавание, старательно отрицают его "новизну", беспрецедентность и самопроизвольность; для них это лишь случай повторения путешествия, совершенного каким-либо мифическим героем *in illo tempore*, чтобы "показать путь", установить пример. Но такое современное отправление в плавание в качестве повторения мифической саги означает то же, что выбросить настоящее время из головы. Такое нежелание встать перед лицом настоящего, вместе со смутным желанием принять участие в каком-нибудь знаменитом, изначальном, *абсолютном* времени, иногда является отчаянной попыткой современного человека прорваться сквозь однородность времени, выйти "за пределы" его протяженности и снова вступить во время, качественно отличное от того, которое в своем течении творит свою собственную историю. Имея это в виду, мы сможем ответить на вопрос, что же стало с мифами в сегодняшнем мире. Современный человек при помощи многочисленных и подручных средств тоже пытается "освободить" себя от своей "истории" и жить в качественно ином темпоральном ритме. И поступая таким образом, он возвращается к мифическому образу жизни, не осознавая этого.

Это можно лучше понять, если внимательнее рассмотреть два принципиальных способа "бегства", используемых современным человеком – чтение и зрелищные развлечения. Нет необходимости обращаться ко всем мифическим прецедентам наших публичных зрелищ; достаточно вспомнить ритуальное происхождение боя быков, скачек и соревнований атлетов; они имеют единое общее в том, что происходят в "сосредоточенном" времени, времени повышенной напряженности; времени, оставшемся или являющимся магической заменой религиозного времени. Это "сконцентрированное" время является также и специфическим измерением театра и кино. Даже если мы не будем принимать во внимание обрядовое происхождение и мифологическую структуру драмы или фильма, все равно остается главное – что эти два типа зрелища заставляют нас

жить во времени, качественно отличном от "секуляризованного течения", в темпоральном ритме, в одно и то же время концентрированном и четко сформулированном, который, кроме эстетической причастности, пробуждает в зрителе и глубокое эхо.

Если мы обратимся к чтению, то здесь вопрос более тонкий. С одной стороны, он касается форм и мифических истоков литературы, а с другой стороны – того действия, которое чтение оказывает на поддерживаемый им ум. Последовательные стадии мифа, легенды, эпической поэмы и современной литературы указывались часто и нет необходимости здесь останавливаться на них. Давайте просто припомним тот факт, что в великих современных романах до некоторой степени сохраняются мифические архетипы. Трудности и испытания, через которые должен пройти герой романа, предварительно встречаются в приключениях мифических героев. Можно также показать, что мифические темы изначальных вод, островков Рая, поисков Святого Грааля, героического и мистического посвящения и так далее, все еще доминируют в современной европейской литературе. Совсем недавно мы наблюдали в сюрреализме огромный взрыв мифологической тематики и изначальных символов. Что же касается литературы книжных киосков, то ее мифологический характер очевиден. Каждый популярный роман должен представлять типичную борьбу Добра и Зла, героя и негодяя (современное воплощение дьявола) и повторять один из универсальных мотивов фольклора – преследуемую молодую женщину, спасенную любовь, неизвестного благодетеля и тому подобное. Даже детективные романы, как хорошо продемонстрировал Роже Кэлуа, полны мифологических тем.

Должны ли мы упоминать о том насколько лирическая поэзия повторяет и продолжает мифы? Вся поэзия старается "переделать" язык, другими словами, отойти от современного повседневного языка и отыскать новую, частную и собственную речь, согласно последнему анализу – *тайную*. Но поэтическое творение, как и лингвистическое, подразумевает отказ от времени –

истории, сконцентрировавшейся в языке – и склонно к возврату райского, изначального состояния: тех дней, когда можно было *творить непринужденно*, когда *прошлое* не существовало, потому что время не осознавалось, не было памяти темпорального течения. Более того, даже в наше время говорится, что для великого поэта прошлого не существует: поэт видит мир таким, каким он был в космогонический момент первого дня Творения. С определенной точки зрения мы можем сказать, что каждый великий поэт "переделывает" мир, так как пытается увидеть его таким, как если бы Времени и Истории не существовало. В этом его позиция удивительно схожа с таковой "примитивного" человека и человека традиционных культур.

Но нас главным образом интересует мифологическая функция самого чтения, так как здесь мы имеем дело со специфическим явлением современного мира, неизвестным более ранним цивилизациям. Чтение занимает не только место традиционного устного фольклора, все еще сохранившегося в сельскохозяйственных общинах Европы, но также и пересказа мифов в архаических обществах. Сейчас чтение, наверное, даже больше, чем зрелищные развлечения, позволяет индивидууму сделать паузу и одновременно "уйти от времени". "Убиваем" ли мы время детективным рассказом или входим в иную темпоральную вселенную – что мы проделываем, читая любой роман – мы все равно выходим из своего собственного течения времени, чтобы идти в другом ритме, жить в иной истории. В этом смысле чтение предлагает нам "легкий путь", оно предоставляет модификацию переживаний с малыми для нас затратами. Для современного человека это является превосходнейшим "отвлечением", дающим иллюзию *господства над Временем*, что, как вполне можно предположить, удовлетворяет тайное желание человека уйти от неумолимого течения времени, ведущего к смерти.

Защита от времени, которую мы видим в любого рода мифологической позиции, но которая, фактически, неотделима от человеческой природы, появляется, различным образом замаскированная, в со-

временном мире, в основном в его *отвлечениях*, развлечениях. Именно здесь можно видеть радикальное отличие, существующее между современными культурами и другими цивилизациями. Во всех традиционных обществах любое важное действие воспроизводило свою мифическую, надличностную модель, а следовательно, имело место в священном времени. Труд, ремесло, война и любовь – все это были таинства. Повторение того, что пережили боги и герои *in illo tempore*, придавало человеческому существованию священный аспект, дополняющийся священной природой, приписываемой жизни и космосу. Открываясь таким образом Великому Времени, священное существование, каким бы бедным оно зачастую не было, тем не менее было богатым по своему значению: во всяком случае, оно не находилось под тиранией времени. Истинное "подчинение времени" начинается с секуляризации работы. Лишь в современном обществе человек ощущает себя узником своей повседневной работы, в которой он никогда не может уйти от времени. И так как человек больше не может "убить" время в течение своих рабочих часов – то есть когда он отражает свою реальную социальную сущность – он старается уйти от времени в часы досуга: отсюда и ошеломляющее количество отвлечений внимания, изобретенных современной цивилизацией. Другими словами, все выглядит так, будто порядок вещей противоположен существовавшему в традиционных культурах, потому что там "отвлечений" почти не было; каждое важное занятие само по себе было "уходом от времени". Именно поэтому, как мы сейчас видели, у громадного большинства индивидуумов, которые не практикуют никаких подлинных религиозных вероисповеданий, мифическая позиция –в их отвлечениях, а также в их бессознательной психической деятельности (сновидениях, фантазиях, ностальгиях и тому подобное). А это означает, что "вхождение во время" начинают путать с секуляризацией работы и последующей автоматизацией существования – что приводит к плохо скрываемой потере свободы; и

единственно возможным уходом от действительности на общественном уровне является отвлечение.

Нескольких приведенных наблюдений должно быть достаточно. Мы не можем сказать, что современный мир полностью исключил мифическое поведение, изменилось лишь поле его деятельности: миф больше не доминирует в существенных секторах жизни, он вытеснен частично на более скрытые уровни психики, частично во второстепенную и даже в безответственную деятельность общества. Верно, что мифическое поведение сохранилось, хотя и в скрытом виде в роли, выполняемой образованием, но почти исключительно в том, что касается очень молодых. Более того, функция образования, заключающаяся в предоставлении примера, находится на пути к исчезновению: современная педагогика поощряет непосредственность. Не считая подлинно религиозной жизни, миф, как мы видели, функционирует главным образом в отвлечениях. Но он никогда не исчезнет; иногда он с необычной силой заявляет о себе в общественной жизни в форме политического мифа.

Можно с уверенностью предположить, что понимание мифа однажды будет отнесено к наиболее полезным открытиям двадцатого столетия. Западный человек не является властелином мира; он больше не руководит "туземцами", а ведет с ними разговор. И совсем неплохо, если он будет знать, с чего начать этот разговор. Ему необходимо осознать, что в последовательной смене "примитивного" или "отсталого" мира на мир, подобный современному, нет разрыва. Теперь уже не является достаточным, как полстолетия тому назад, открывать для себя и восхищаться искусством негров или тихоокеанских островитян. Сейчас мы должны заново открыть духовные истоки этого искусства в самих себе; должны осознать, чем данное искусство является в наше время, которое все еще остается "мифическим" и выживает как таковое просто благодаря тому, что миф является неотъемлемой частью человеческого состояния и отражает беспокойство человека, живущего во времени.

II

МИФ О БЛАГОРОДНОМ ДИКАРЕ, ИЛИ ПРЕСТИЖ НАЧАЛА

UNA ISOLA MUY HERMOSA...

Выдающийся итальянский исследователь фольклора Дж.Коккиара недавно написал: "перед тем, как быть открытым, дикарь был вначале придуман"*.

Это остроумное наблюдение не лишено смысла. Шестнадцатое, семнадцатое и восемнадцатое столетия создали тип "благородного дикаря" как критерий для своих моральных, политических и социальных изысканий. Идеалисты и утописты, похоже, были до безумия увлечены "дикарями", особенно их поведением в отношении семейной жизни, общества и собственности; завидовали их свободе, справедливому и беспристрастному разделению труда, блаженному существованию на лоне природы. Но это "изобретение" дикаря, близкого по духу чувственности и идеологии семнадцатого и восемнадцатого веков, было лишь реализацией в радикально секуляризованной форме намного более древнего мифа – мифа о земном Рае и его обитателях в сказочные времена до начала истории. Вместо "изобретения" хорошего дикаря, на самом деле мы должны говорить о мифологизированной памяти и о ее типичном образе.

Рассматривая материалы по этому вопросу, мы видим, что прежде чем было составлено досье тог-

* Giuseppe Cocchiara, *Il Mito del Buon Selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie ethologiche*, Messina, 1942, p.7.

да еще не родившейся этнографии, дневники путешественников, побывавших в неизведанных странах, читались и высоко ценились по особой причине – так как они описывали счастливое человечество, которому удалось избежать злодеяния цивилизации, и так как они представляли модели утопических обществ. От Пьетро Мартире и Жана де Лери до Лафито путешественники и ученые мужи превзошли друг друга в восхвалении добродетели, чистоты и счастья диких народов. Пьетро Мартире в своих *Decades de Orbe Novo* 1511, завершенных в 1530 г. описывает золотой век и украшает христианскую идеологию, в отношении бога и земного рая, классическими воспоминаниями; он сравнивает условия жизни дикарей с царством красоты, воспетым Вергилием *Saturnia regna*. Иезуиты сравнивали дикарей с древними греками, а Фр. Лафито в 1724 году обнаружил среди них последние живые следы древности. Лас Касас не сомневался в том, что утопии шестнадцатого столетия могут быть осуществлены; а иезуиты лишь реализовали его заключения, основав свое теократическое государство в Парагвае.

Тщетно пытаться делать вид, что эти интерпретации и оправдания сводятся к одному последовательному заключению. Существовали различные ударения, оговорки и поправки. Этот предмет достаточно хорошо известен со времен работ Р.Алье, Э.Фуэттера, Р.Гоннара, Н.Х.Фейрчайлда, Дж.Коккиара и других, что избавляет нас от дальнейшего его рассмотрения. Однако мы должны отметить, что "дикари" обеих Америк и Индийского океана были далеко не представителями "примитивной культуры", далекими от народов, "не имеющих своей истории", или *Naturvolkern*, как их все еще называют в Германии. На самом деле они были высокоцивилизованными, в подлинном смысле этого слова (теперь мы знаем, что каждое общество представляет собой цивилизацию), и прежде всего по сравнению с такими "примитивными" народами, как аборигены Австралии, пигмеи. Между последними и бразильцами или

гуронами, которых так превознесли исследователи и идеалисты, фактически, была пропасть, которую можно сравнить с таковой между палеолитом и ранним неолитом или даже началом четвертичного периода. Истинные "примитивные люди", "примитивные из примитивных" были обнаружены и описаны лишь недавно; но в период расцвета позитивизма это открытие не оказало никакого влияния на миф о благородном дикаре*.

Этот "добрый дикарь", который сравнивался с моделями классической древности или даже с библейскими персонажами, явился старым знакомым. Мифический образ "дикого человека", жившего до начала истории и цивилизации, никогда не был полностью стерт. В средние века он был соединен с таковым земного рая, который вдохновил столь многих мореплавателей на путешествия. Воспоминания о Золотом Веке преследовали античность со времен Гесиода. Гораций считал, что видел у варваров чистоту патриархальной жизни**.

Он даже в то время страдал ностальгией по простому и здравому существованию на лоне природы***.

Миф о благородном дикаре был лишь возрождением и продолжением мифа о Золотом Веке, то есть *о совершенстве начала вещей.* Мы должны были поверить идеалистам и утопистам эпохи Возрождения, что утрата Золотого Века была делом рук "цивилизации". Состояние невинности и духовного блаженства человека, которое предшествовало его падению, становится в мифе о неиспорченном дикаре чистым, свободным и счастливым состоянием типичного человека, окруженного щедрой материнской природой.

* Эти "истинно примитивные люди" играли важную роль в позитивистской и эволюционной мифологии, до того как были после пересмотра отнесены Ф.Вильгельмом Шмидтом к приверженцам *Urmonotheismus*, последним верующим в изначальное откровение.

** Оды, II, 24,12-29.

*** В отношении всего этого смотри Lovejoy and Boas, *Documentary history of Primitivism and related ideas in antiquity*, Vol.I, Oxford-Baltimore, 1935.

Но в таком образе изначальной Природы мы легко можем узнать черты райского пейзажа*.

Сразу же бросается в глаза та деталь, что "благородный дикарь", описанный мореплавателями и превознесенный идеалистами во многих случаях принадлежал к обществу каннибалов. Путешественники не делали из этого тайны. Пьетро Мартире встретил каннибалов в Вест-Индии (Карибское море) и на побережье Венесуэлы. Этот факт, однако, не удержал его от разговоров о Золотом Веке. Во время второго путешествия в Бразилию (1549-1555 гг.) Ханс Штадес девять раз попадал в плен к Тупинаба; и в своем рассказе, опубликованном в 1557 году, он с большими подробностями описывает их каннибализм и даже представляет несколько исключительных гравюр по дереву, свидетельствующих об этом. Другой исследователь, О.Даррер, также проиллюстрировал свою книгу многочисленными гравюрами, представляющими различные обычаи на пиршествах каннибалов Бразилии**.

Что касается книги Жана де Лери о путешествиях по Бразилии*** то она была прочитана и аннотирована Монтенем, который оставил нам свое мнение о каннибализме – он считал более варварским "поедать человека живьем, чем съесть его мертвым". Гарсиласо де ла Вега в отношении инков пошел еще дальше. Он восхвалял империю инков как пример идеального государства; добродетель и счастье туземцев должны были служить примером европейскому миру****.

Правда, Гарсиласо де ла Вега добавляет, что до господства инков каннибализм был распространен по всему Перу, и подробно останавливается на при-

* Мы должны также отметить, что "природа", и в особенности экзотическая природа, никогда не теряла этого райского аспекта и функции, даже во время наиболее бестолковых фаз позитивизма.

** См. *Die Unbekannte Neue Welt*, Amsterdam, 1637.

*** Jean de Lery, *L'Histoire d'un voyage fait en la terre de Brezil, autrement de Amerique*, 1568.

****См. *Cocchiara*, op.cit., p.II G.de la Vega; *Commentarios reals que tratan del origen de los Incas*. 1609 и 1617.

страстии этих туземцев к человеческой плоти (Это было утверждение хорошо осведомленного человека; районы Перу и верхней Амазонки пользуются печальной известностью в летописях антропофагии, и до сегодняшнего дня там еще находят племена каннибалов).

Но в то время, как информация становилась все более многочисленной и точной, миф о добром дикаре все еще продолжал свой выдающийся путь через все утопии и социальное теоретизирование Запада, вплоть до Жан-Жака Руссо – что с нашей точки зрения, является глубоко поучительным. Данный факт говорит о том, что бессознательное западного человека не оставило древнюю мечту – отыскать современника, все еще живущего в земном раю. Поэтому вся литература о дикарях является ценным материалом для изучения мышления западного человека: она раскрывает его стремление к условиям Эдема – стремление, которое к тому же подкрепляется многими другими райскими образами и отношениями – тропическими островами и изумительными пейзажами, блаженной наготой и красотой туземных девушек, сексуальной свободой и так далее. Список избитых фраз бесконечен *una isola muy hermosa... tierras formosisimas.** Можно составить очаровательное описание этих типичных образов; оно бы раскрыло все те многочисленные личины, за которыми скрывается ностальгия по Раю. Более всего нас интересует один вопрос. Если миф о добром дикаре является творением памяти, то имеет ли он иудейско-христианское происхождение или его можно проследить до классических воспоминаний? Наибольшее значение, однако, имеет тот факт, что люди эпохи Возрождения, также как и люди средних веков и периода классицизма, хранят в памяти мифическое время, когда человек был неиспорченным, совершенным и счастливым; и в аборигенах, обнаруживаемых ими в то время, они ожидали увидеть современников той изначальной, мифической эпохи.

* Прекрасный остров,.. прекраснейшие земли (исп.)

Было бы уместно, продолжая наши исследования, задать вопрос: что же сами дикари думали о себе как *они* оценивали свою свободу и счастье? Во времена Монтеня и Лафита рассмотрение этого вопроса было бы немыслимым; но современная этнология сделала такое рассмотрение возможным. Поэтому давайте оставим мифологии западных утопистов и идеалистов и рассмотрим таковые недавно открытых "добрых дикарей".

ЗАБОТЫ КАННИБАЛА

Дикари в свою очередь, также считали, что утратили первобытный рай. Иными словами, мы можем сказать, что дикари, не более и не менее, чем западные христиане, считали, что пребывают в "павшем" состоянии по сравнению со сказочно счастливым положением дел в прошлом. Их реальные условия существования отличались от изначальных, что было вызвано катастрофой, произошедшей *in illo tempore*. До этой катастрофы человек наслаждался жизнью, подобной жизни Адама до того, как он согрешил. Мифы о Рае, без сомнения, имели различия у представителей разных культур, но некоторые общие черты повторялись постоянно: в то время человек был бессмертен и мог стать лицом к лицу с Богом: он был счастлив и ему не нужно было работать ради пропитания; едой его обеспечивало или дерево, или сельскохозяйственные инструменты работали на него сами по себе, как автоматы. В этих райских мифах имеются и другие, в равной мере важные элементы (отношение между небом и землей, власть над животными и тому подобное), но здесь мы воздержимся от их анализа*.

* См. ниже.

В настоящий момент необходимо подчеркнуть, что "добрый дикарь" путешественников и теоретиков шестнадцатого и восемнадцатого столетий уже знал миф о неиспорченном дикаре; это был его собственный предок, действительно живший райской жизнью, наслаждавшийся всеми благами и всеми свободами, не требовавшими от него ни малейшего усилия. Но этот Неиспорченный изначальный Предок, как и библейский предок европейцев, утратил свой рай. Для дикаря также *в начале было совершенство*.

Существовало, однако, различие, имеющее важнейшее значение: дикарь взял на себя труд не забыть того, что произошло *in illo tempore*. Периодически он восстанавливал в памяти те существенные события, которые поставили его в положение "павшего" человека. И сразу же необходимо отметить, что то значение, которое дикарь придавал точному воспоминанию этих мифических событий, не подразумевало никакой высокой оценки памяти как таковой: примитивного человека интересовали лишь *начала*, то, что произошло *ab origine*,* для него мало значило, что случилось с ним или с другими, подобными ему в более или менее отдаленное время. У нас нет здесь возможности подробно рассматривать такое своеобразное отношение к событиям и времени. Но необходимо осознавать, что для примитивного человека существуют две категории событий, имеющих место в двух типах времени, которые качественно несовместимы: первая включает в себя события, которые мы называем мифическими, происходившими *ab origine* и составляющими космогонию, антропогонию, мифы зачинания (обычаев, цивилизаций и культур), и *все это он должен запомнить*. Вторая же включает в себя события, не имеющие типичного характера, факты, которые просто произошли и для него не представляют интереса: он забывает их; он "сжигает" память о них.

* С самого возникновения (лат.) – *Прим. ред.*

Периодически наиболее важные события воссоздавались и переживались заново: так человек, пересказывая космогонию, повторял типичные жесты богов и поступки, положившие начало цивилизации. В этом чувствовалась ностальгия по *начинаниям*. В некоторых случаях можно даже говорить о ностальгии по первобытному раю. Истинная "ностальгия по раю" обнаруживается в мистицизме примитивных обществ. Во время экстазов они входят в райское состояние мифического предка, предшествующее его "падению"*.

Эти экстатические переживания имеют свои последствия и для всего общества: все его идеи в отношении бога и природы души, мистическая география Небес и Страны Мертвых, и вообще, разнообразные концепции "духовности" так же, как истоки мифической поэзии и эпической поэмы и, во всяком случае, частично – источники музыки, в большей или меньшей мере прямо походят от таких экстатических переживаний шаманического типа. Таким образом, можно сказать, что ностальгия по раю и стремление вернуть то состояние, в котором находился Предок в Эдеме, хоть и проявляются лишь в короткий промежуток времени и только в экстазе, оказывают значительное влияние на культурные творения примитивного человека.

У большого количества людей, особенно у земледельцев, выращивавших корнеплодные (незерновые) культуры, предания о причинах наступления теперешнего состояния человека предстают в еще более драматичной форме. Согласно их мифологии, человек стал таким, каким он есть сейчас – смертным, сексуально зависимым и обреченным трудиться – вследствие изначального убийства *In illo tempore* божество, довольно часто выступавшее в образе девушки, иногда – ребенка или мужчины, согласилось быть принесенным в жертву, чтобы из его тела смогли вырасти клубни плодоносящих растений. Это первое убийство радикально изменило образ бытия челове-

* См. ниже.

веческой расы. Принесение в жертву божества привело к необходимости в пище, а также к неизбежности смерти, а следовательно, и к сексуальной зависимости – как единственному средству, обеспечивающему продолжение жизни.

Тело принесенного в жертву божества трансформировалось в пищу, его душа ушла под землю, где основала Страну Мертвых. Йенсен, исследовавший божеств такого типа – которых он называет *dema* божествами – очень ясно показал нам, как питаясь и умирая, человек разделяет существование *dema**.

У всех этих палео-земледельческих народов существенной обязанностью являлось периодическое восстановление этого изначального события, ознаменовавшего настоящие условия жизни человека. Вся их религиозная жизнь заключается в поминовении и восстановлении в памяти этого. Решающую роль при этом играет Воспоминание, которое разыгрывается ритуально, то есть повторением изначального убийства – ни в коем случае нельзя забывать того, что произошло *in illo tempore*. Истинный грех заключается в забывчивости. Молодая девушка, которая во время первой менструации проводит три дня в темной хижине и ни с кем не разговаривает, делает это потому, что мифическая принесенная в жертву девушка превратилась в луну и три дня оставалась в темноте. Если юная затворница нарушает табу молчания и заговаривает, она оказывается виновной в том, что забыла изначальное событие. У этих палео-земледельцев персональная память также ничего не значит: важно запомнить мифическое событие, которое лишь одно достойно внимания, так как лишь оно одно является сотворяющим. К изначальному мифу относится и сохранение подлинной истории, истории положения человека, именно в нем мы должны искать и снова находить принципы и образцы для всего образа жизни.

* Ad.E.Jensen, *Das Religiose Weltbild einer fruhen Kultur*, Stuttgart, 1948; термин *dema* взят из *Maring-anim*, Новая Гвинея.

Именно на этой стадии культуры мы встречаемся с ритуальным каннибализмом, который, в конечном счете, является духовно обусловленным поведением Хорошего Дикаря. Самая величайшая забота каннибала в сущности выглядит метафизической – никогда не забывать того, что произошло *in illo tempore*. Фольхардт и Йенсен ясно показали, что, убивая и поедая свиней во время торжеств и поедая первые плоды урожая корнеплодов, человек поедает божественную плоть точно так же, как и во время празднеств каннибалов. Принесение в жертву свиньи, охота за головами и каннибализм символически означают то же самое, что и сбор урожая корнеплодов или кокосов. Именно Фольхардту принадлежит заслуга раскрытия религиозного значения антропофагии, а вместе с тем и человеческой ответственности, принимаемой на себя каннибалом*.

Съедобное растение не предоставлено природой. Оно является продуктом убийства, потому что именно таким образом оно было сотворено в начале времен. Охота за головами, человеческое жертвоприношение, каннибализм – все это было принято человеком, чтобы обеспечить жизнь растениям. Фольхардт справедливо настаивал на том, что каннибал принимает на себя ответственность за этот мир, что каннибализм является не "естественной" порочностью примитивного человека (тем более, что он не обнаружен на самых архаичных уровнях культуры), а типом поведения, свойственного его культуре, основанного на религиозном видении жизни. Для того, чтобы растительный мир мог продолжить свое существование, человек должен убивать и быть убитым. Более того, он должен принять сексуальность, даже в ее крайнем проявлении – в оргии. Абиссинская песня провозглашает следующее: "Дайте родить той, которая еще не рожала, дайте убить тому, кто еще не убивал!" Это способ указания на то, что два пола обречены каждый принять свою судьбу.

* E.Volhardt, *Kannibalismus*, Stuttgart, 1939.

Перед тем, как осуждать каннибализм, мы всегда должны помнить, что он был заложен божествами. Они положили ему начало, чтобы человек смог на себя взять ответственность за космос, чтобы поставить его в положение смотрителя за продолжением растительной жизни. Следовательно, каннибализм имел отношение к ответственности религиозного характера, что подтверждается каннибалами Уитото: "Наши предания всегда живут в нас, даже когда мы не танцуем. Мы и работаем лишь для того, чтобы иметь возможность танцевать". Танцы эти состоят из повторения всех мифологических событий, включая, поэтому, и первое убийство с последующей антропофагией. Будь то каннибал или нет, Добрый Дикарь, превознесенный западными путешественниками и теоретиками, постоянно был озабочен "истоками", первоначальными событиями, которые привели его как павшее существо к обреченности на труд и смерть и зависимости от пола. Чем больше мы узнаем о "примитивных" людях, тем больше нас поражает то чрезвычайное значение, которое они придавали восстановлению в памяти мифических событий. Такая своеобразная оценка памяти заслуживает изучения.

ХОРОШИЙ ДИКАРЬ, ЙОГ И ПСИХОАНАЛИТИК

Достаточно говорить об обязательствах, принимаемых архаическими обществами, периодически повторять космогонию и все те действия, которые послужили началом их законам, обычаям и поведению*.

Этот "возврат к прошлому" допускает различные интерпретации. Но более всего наше внимание приковывает их потребность воскрешения в памяти того, что случилось *ab origine*. Нет необходимости говорить

* См. *The Myth of the Eternal Return*.

о том, что значения, приписываемые "началам", имеют множество вариаций. Как мы только что видели, для огромного количества людей, все еще находящихся на ранних стадиях развития культуры, "начало" означает катастрофу ("изгнание из Рая") и "вхождение" в историю, в то время как у палео-земледельцев оно приравнивалось к приходу смерти, сексуальной зависимости и неизбежности работы (мотивы, также фигурирующие в мифологических повествованиях о Рае). Но в обоих случаях память об изначальном событии играет впечатляющую роль она периодически воспроизводится в ритуалах, чтобы человек мог пережить это событие и снова стать современником мифического *illud tempus*.* Действительно, "Возрождение прошлого" делает его *настоящим* и вновь объединяет человека с первоначальным изобилием.

В большей степени оценить значение этого *regressus ad originum*** мы сможем, если перейдем от коллективных ритуалов к некоторым конкретным их применениям. В некоторых значительно отличающихся друг от друга культурах космогонический миф обыгрывается не только в таких случаях, как празднование Нового года, но и при возведении на престол нового вождя, при объявлении войны или для спасения урожая, и, наконец, при излечении болезни. Последнее имеет для нас величайший интерес. Было указано, что многие народы, от наиболее примитивных до наиболее цивилизованных (например, народы Месопотамии), в качестве терапевтического средства использовали декламацию космогонического мифа. Мы можем легко понять почему: при символическом "возврате к прошлому" пациент оказывался современником сотворения, он снова жил в изобильном бытии. Изношенный организм не *восстанавливается*, а *делается заново*, пациенту необходимо родиться снова; ему нужно, так сказать, вернуть всю энергию и силу, которую человек обретает в момент своего рождения. И такой возврат к "началу" оказывается возможным

* То время (лат.) – *Прим. ред.*

** Возвращение к истокам (лат.) – *Прим. ред.*

благодаря *памяти самого пациента*. Космогонический миф декламируется перед ним и для него; именно больной человек, припоминая один за другим эпизоды мифа, вновь переживает их, а следовательно, становится их современником. Функция памяти заключается не в том, чтобы *сохранить* память об изначальном мире, а в том, чтобы перенести пациента туда, *где это событие находится в процессе свершения*, а именно: к заре Времени, к "началу".

Этот "возврат к прошлому" посредством памяти как способ магического излечения, естественно, побуждает нас расширить наше исследование. Как мы можем не сравнить эту архаическую процедуру с методиками духовного исцеления, не говоря уже о различных путях спасения и философиях, выработанных историческими цивилизациями, бесконечно более сложными, чем те, что мы только что рассматривали? Прежде всего, вспоминается одна из фундаментальных техник йоги, практикуемая как среди буддистов, так и среди индуистов. Нет необходимости добавлять, что приводимые нами сравнения не подразумевают с нашей стороны ни малейшего осуждения греческой или индийской мысли. Не приписываем мы чрезмерного значения и архаическому мышлению. Но современные науки и открытия, каковы бы ни были их непосредственные критерии, могут придерживаться определенной солидарности, и результаты, полученные в какой-либо области исследований, могут побудить нас применить новые подходы в других, смежных с ней областях. Нам кажется, что значение, определяемое современной мыслью времени и истории, а также выводы психоанализа могут пролить свет на некоторые духовные положения архаического человечества*.

* Едва ли прошло пятьдесят лет с тех пор, как проблема времени и истории начала занимать центральное место в западной философской мысли. Но именно поэтому мы сегодня лучше понимаем поведение примитивного человека и структуру индийской мысли, чем во второй половине девятнадцатого века. Как в первом, так и во втором случае ключ лежит в их своеобразных концепциях характера времени. Давно известно, что примитивные народы, также как и

Согласно Будде, как и всей индийской мысли в целом, человеческая жизнь обречена на страдания самим тем фактом, что она протекает во времени. Здесь мы касаемся обширного вопроса, который не может быть обобщен на нескольких страницах, но упрощая, можно сказать, что страдания в этом мире основываются на *карме* и до бесконечности ею пролонгируются. Отсюда и временная природа существования. Вечный возврат к существованию, а значит, и к страданиям – это закон *кармы*, налагающий бесчисленные переселения. Освободиться от закона кармы, разорвать завесу Майи – эквивалентно духовному "исцелению". Будда является "королем исцелителей", и его послание провозглашается как "новая терапия". Философии, методики воздержания и медитации, мистические системы Индии – все направлены к одной цели: исцелить человека от боли существования во времени. Именно "сжиганием" самого последнего зародыша жизни человек, наконец, разрывает кармический цикл и достигает избавления от времени. Одним из способов "сжигания" кармического остатка является техника "возврата в прошлое", осознание своих прошлых жизней. Эта техника в Индии является универсальной. Она приводится в *Йога-сутре* и была известна всем мудрецам и практикующим медитацию современникам Будды, который и сам применял и рекомендовал ее.

Метод заключается в том, чтобы оттолкнувшись от конкретного времени, ближайшего к настоящему моменту, вернуться во времени обратно *pratiloman* или "против течения" к *ad origenum*, к той точке, где бытие впервые "ворвалось" в мир и спустило с привязи время. И тогда человек вновь сливается с тем парадоксальным моментом, до которого времени не существовало, потому что не было ничего. Мы можем

индийцы и другие древние народы Азии, придерживались циклической концепции времени, но это и все. Нам не приходилось встречаться с фактом, чтобы само циклическое время аннулировалось; поэтому даже те, кто придерживались этого взгляда на время, проявляли желание уйти от его течения, *отказывались принять его*.

понять значение и цель этой техники: обратное восхождение по потоку времени, в конце концов, непременно приведет человека к отправной точке, которая совпадает с таковой космогонии. Повторно пережить свои прошлые жизни – это также значит и понять их и, до некоторой степени, "сжечь" свои "грехи", то есть все те поступки, совершенные в состоянии неведения и перенесенные по закону кармы из одной жизни в другую. Но есть кое-что, имеющее даже большее значение человек достигает начала времени и вступает в безвременное – вечную сущность, предшествующую преходящему мироощущению, которое было привнесено в человеческое бытие "падением". Другими словами, можно, начиная с любого момента временного течения, исчерпать это течение, вернувшись обратно по пути к его началу, и таким образом выйти в Безвременное, в вечность. Но это означает выйти за пределы человеческого положения и вновь обрести необусловленное состояние, которое предшествует вступлению во время и колесу существований.

Мы вынуждены воздержаться от сложностей, к которым бы пришли, пытаясь отдать должное этой технике йоги*.

Наша цель здесь состоит лишь в том, чтобы указать на терапевтическую силу памяти, как понимали ее индусы, и на ее функцию спасения. Для Индии знания, ведущие к спасению, основаны на памяти. Ананда и другие ученики Будды могли "помнить рождения" и относились к тем, кто "помнит рождения" *jatissaro*. Вамадева, автор хорошо известного гимна Ригведа сказал о себе: "Ощутив себя в лоне, я осознал все рождения богов", Кришна сам "знал все предшествующие существования"**. Когда человек *знает* в этом смысле, он является тем, кто *может вспомнить начало*, или, если быть более точным, тем, кто стал современником рождения мира, того времени, когда впервые проявились время и существова-

* См. Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, Trans. by W.R.Trask, New York, 1958, p.180.

** *Ригведа*, IV, 27, *Бхагават-Гита*, IV, 5.

ние. Радикальное "исцеление" от страданий бытия достигается возвращением по пескам памяти обратно к изначальному *illud tempus*, что подразумевает отказ от мирского времени.

Теперь мы можем видеть, в каком смысле такая философия спасения сравнима с архаическим лечением, которое по своему также должно было сделать пациента современником космогонии (нет необходимости говорить о том, что эти две категории фактов спутать нельзя – позиция, с одной стороны, и философия – с другой). Человек архаического общества пытается перенестись обратно к началу мира, чтобы заново впитать первоначальное изобилие и снова вернуть нетронутыми резервы энергии новорожденного. Будда, как и по большей части йога, не занимается "началами"; он считает любые поиски первопричины тщетными; он просто стремится нейтрализовать те последствия, которые эти первопричины вызвали в жизни каждого индивидуума. Его целью является разрыв последовательности переселений. А один из способов достижения этого заключается в возвращении по пути предыдущих жизней через их память обратно к тому моменту, когда к существованию пришел космос. Следовательно, в этом отношении между двумя методами существует эквивалентность: в обоих случаях "исцеление", а следовательно, и решение проблемы бытия, становится возможным через память об изначальном действии о том, что произошло в *начале*.

Другой параллелизм очевиден в *анамнезе*. Не останавливаясь на анализе известной доктрины Платона и ее вероятного начала в пифагореизме, давайте в данном случае обратим внимание, каким образом архаическая позиция развивалась в благоприятном для философии направлении. Мы очень мало знаем о Пифагоре, но то, что он верил в метемпсихоз и помнил свои предыдущие жизни, знаем наверняка. Ксенофонт и Эмпедокл* описывали его как "человека чрезвычайно образованного", так как "когда он при-

* Xenophon, 7. Empedocles, 120.

влекал все силы своего ума, то с легкостью мог видеть, кем он был десять или двадцать человеческих жизней назад". В братствах приверженцев пифагореизма существовала настоятельная традиция придавать большое значение тренировке памяти*.

Значит, Будда и йоги не были одиноки в своей способности вспоминать прежние жизни. Такая же способность приписывалась и шаманам, что не должно нас удивлять, так как шаманы были "теми, у кого сохранилась память о началах". В своих экстазах они вновь входили в изначальное *illud tempus***.

В настоящее время существует общее мнение, что доктрина Платона об *анамнезе* походит от традиций пифагореизма. Но у Платона это уже не вопрос о персональном воспоминании собственных жизней, а что-то типа "безличностной памяти", глубоко захороненной в каждом индивидууме, состоящей из воспоминаний того времени, когда душа непосредственно обдумывала Идеи. В этих воспоминаниях не может быть ничего личного: если бы было так, то существовало бы множество путей понимания треугольника, что, несомненно, абсурдно. Мы помним лишь идеи; а различия между индивидуумами существуют лишь благодаря несовершенству *анамнеза*.

В доктрине Платона о памяти безличной реальности наиболее удивительным мы находим продолжение архаической мысли. Расстояние между Платоном и

* Deodorus, X, 5. Iambichus, *Vita Pyth*, 78.

** Надеюсь, что это сравнение с шаманами не будет раздражать сторонников классицизма. Совсем недавно два выдающихся эллиниста в своих работах по истории греческой мысли посвятили две большие главы шаманизму. См. E.R.Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, pp.135-178. F.M.Corford, *Principium Sacientiae*, Cambridge, 1952, pp.88-106. Кроме того, такие исследования можно значительно расширить, если обратиться к рассмотрению "шаманических" образов и символов, используемых Платоном для иллюстрации "полета души"; экстаза, вызываемого красотой и *анамнеза*. Сравните "необычное тепло" при виде красоты, от которого начитают расти "перья" по всей душе (*Федр*). Но это магическое тепло и это вознесение при помощи оперения, подобного птичьему, встречается среди наиболее древних элементов шаманизма.

примитивным миром слишком очевидно, чтобы описать его словами; но это расстояние не подразумевает разрыва в их преемственности. В этой доктрине Платона о идеях греческая философия обновила и переоценила архаический и универсальный миф о сказочном плероматическом *illud tempus*, о котором человек должен помнить, если хочет узнать *истину* и принять участие в *бытии*. Примитивный человек, также как и Платон в своей теории *анамнеза*, не придает значения "личным" воспоминаниям: для него имеет значение лишь миф, типичная история. Можно сказать, что Платон подходит к традиционному мышлению даже ближе чем Пифагор: последний со своими личными воспоминаниями о десяти или двадцати предыдущих жизнях более соответствует "избранным" – Будде, йогам и шаманам. У Платона имеет значение лишь существование души до бытия в безвременной вселенной идей, и *aletheia* является памятью об этом безличном состоянии.

Мы не можем не сказать о значении, которое "возврат в прошлое" получил в современной терапии. Особенно в психоанализе, где найдено, каким образом использовать память и воспоминания о "изначальных событиях" в качестве основного метода лечения. Но в рамках современной духовности и согласно иудейско-христианской концепции исторического и необратимого времени, "изначальное" может лишь означать раннее детство человека, истинное индивидуальное *initium*. Следовательно, психоанализ вводит в терапию историческое и индивидуальное время. Пациент уже больше не рассматривается как индивидуум, страдающий лишь из-за объективных событий настоящего (несчастные случаи, бактерии и так далее) или из-за дефекта других (наследственность), как было принято в допсихоаналитический век; он страдает также от последствий шока, перенесенного в его собственной временной непрерывности, какой-то личной травмы, перенесенной в *illud tempus* детства – травмы, которая была забыта им или, более точно, никогда не была осознана и

лечение заключается именно в "возврате к прошлому", восстановлении прошлого в памяти, чтобы снова разыграть кризис, снова пережить психический шок и вернуть его обратно в сознание. Мы можем перевести процедуру, действующую таким образом, на язык архаической мысли, сказав, что лечение заключается в том, чтобы начать жить сначала: то есть повторить рождение, сделать себя современником "начала" – и это есть ни что иное как имитирование величайшего начала, космогонии. На уровне архаической мысли, благодаря ее концепции циклического времени, повторение космогонии не представляет никакого труда; но для современного человека личные воспоминания, являющиеся "изначальными", могут относиться лишь к младенчеству. Когда наступает психический кризис, современный человек должен вернуться именно в младенчество, чтобы заново пережить и встать лицом к лицу с тем событием, которое этот кризис вызвало.

Наиболее смелым было предприятие Фрейда: он внес время и историю в категорию явлений, к которым ранее применялся подход извне, подобно тому, как натуралист обращается с предметом своих исследований. Одно из открытий Фрейда имело наиболее необыкновенные последствия, а именно: то, что у человека существует "изначальный период", в котором все решается – очень раннее детство – и что ход этого периода является типичным для всей остальной жизни. Перефразируя это словами архаического мышления, можно сказать, что одно время был "рай" (которым для психоаналитика является пренатальный период, или время до отнятия от груди), заканчивающийся "разрывом" или "катастрофой" (детская травма), и какова бы ни была позиция взрослого по отношению к этим изначальным условиям, они, тем не менее, играют формирующую роль его бытия. Появляется искушение расширить эти наблюдения, включив открытое Юнгом коллективное бессознательное, ряд психических структур, предшествующий таковым индивидуальной психики, о которых

нельзя сказать, что они были забыты, так как они не были основаны на индивидуальных переживаниях. Мир архетипов Юнга сходен с миром идей Платона в том, что архетипы безличны и участвуют не в историческом времени жизни индивидуума, а во времени видов – и даже самой органической жизни.

Конечно, все это требует дальнейшего развития и конкретизации, но уже и сейчас позволяет пролить свет на то, что произошло в начале, *ab origine*. "Рай" и "Падение", или катастрофическое ниспровержение предыдущего режима, включая каннибализм, смерть и зависимость от полового размножения, как видят их в примитивных преданиях, или изначальный разрыв бытия изнутри, как объясняет индийская мысль – все это многочисленные образы мифического события, которое ходом своего развития заложило основы состояния человека. Каковы бы ни были различия между этими образами и формулами, в конечном итоге они означают одно и то же *составляющее сущность человеческое состояние предшествует действительному человеческому состоянию*; решающее событие произошло до нас и даже до наших родителей – решающий поступок был совершен мифическим Предком (в иудейско-христианском контексте – Адамом). Более того, человек обязан возвращаться к действиям этого Предка, чтобы или повторить их или стать лицом к лицу с ними, короче, никогда не забывать их, какой бы путь он не избрал для осуществления этого *regressus ad originem*. Никогда не забывать событие, составляющее сущность – то есть, фактически, сделать его настоящим, вновь пережить его. Как мы видели, такова была позиция Доброго Дикаря. Но Христофор Колумб также страдал ностальгией, а именно, ностальгией по земному Раю: он искал его везде и считал: что нашел во время своего третьего путешествия. Мифическая география все еще преследовала человека, только что обнаружившего путь к такому множеству открытий. Будучи добропорядочным христианином, Колумб считал себя, по существу, созданным историей предков. Если он до

конца своих дней верил в то, что Гаити – это библейский *Ophir**, то только потому, что для него этот мир не мог быть ничем иным, кроме как типичным миром, история которого записана в Библии.

Вера в то, что человек основывается тем, что произошло *in illo tempore*, не является, однако, особенностью примитивной мысли и иудейско-христианского учения. Мы обнаружили направления аналогичного характера в йоге и психоанализе. Можно пойти еще дальше и рассмотреть нововведения, добавившиеся к этой традиционной догме, которые подтверждают, что составляющее сущность человеческое состояние предшествует действительному. Наибольшее новшество пытался ввести историзм утверждением, что человек больше не определяется лишь своим происхождением, в этом также принимает участие его собственная история и история всего человечества. Именно историзм определенно секуляризирует время, отказываясь признать разграничение между мифическим временем *начал* и временем, последовавшим за ним. Никакая магия больше не озаряет *illud tempus* "начал": первоначального "падения" или "разрыва" не было, был лишь бесконечный ряд событий, и *все* они сделали нас такими, какими мы есть сегодня. "Качественного" различия между этими событиями нет; все они заслуживают воскрешения в памяти и переоценки историографическим *анамнезом*. Предпочтение не отдается ни событиям, ни личностям: изучая эпоху Александра Великого или послание Будды, человек находится не ближе к Богу, чем изучая историю черногорской деревни или биографию какого-нибудь забытого пирата. Перед Богом все исторические события равны, или если человек в Бога не верит – перед историей.

Нельзя остаться равнодушным к этому аскетизму, который европейский ум таким образом возложил на себя, к этому страшному унижению, нанесенному самому себе, будто бы в искупление бесчисленных грехов своей гордости.

* Библейская золотая земля. – *Прим. ред.*

АРХАИЧЕСКИЕ РЕАЛЬНОСТИ

III

НОСТАЛЬГИЯ ПО РАЮ В ПРИМИТИВНЫХ ПРЕДАНИЯХ

Бауманн суммирует африканские мифы, касающиеся первобытной райской эпохи, следующим образом: в те дни люди ничего не знали о смерти; они понимали язык зверей и жили с ними в мире; они вообще не работали и находили обильную пищу у себя под рукой. После определенного мифического события – рассматривать которое мы сейчас не будем – райский период закончился, и человечество стало таким, каким мы сейчас его знаем*.

В более или менее сложной форме *райский миф* встречается по всему миру. Кроме основного райского элемента – бессмертия – он всегда включает некоторый ряд характерных черт. Эти мифы можно разделить на две основные категории: во-первых, это мифы, которые говорят о чрезвычайной близости, существовавшей изначально между Небом и Землей; и, во-вторых, те, которые ссылаются на конкретные средства связи между Небом и Землей. Не может быть даже речи о том, чтобы проанализировать здесь множество разнообразных форм каждой категории или определить их соответствующие области распространения или их хронологию. Единственным важным моментом для нашей теперешней цели является то, что, описывая изначальное состояние, этим мифы выражают его райский характер, просто изо-

* Herman Baumann, *Schopfung und Urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Volker*, Berlin, 1936, pp.267. В Африке ряд *райских мифов* заканчивается переходом в *миф о началах*; они, в действительности, объясняют происхождение смерти. См. Hans Abrahamsson, *The Origin of Death: Studies in African Mythology*, Upsala, 1951.

бражая Небеса *in illo tempore* очень близкими к Земле, легко доступными, на которые можно попасть, взобравшись на дерево или по тропической лиане, или по лестнице, или поднявшись на гору. Когда Небеса внезапно *отделились* от Земли, то есть стали *далекими*, как в наше время; когда дерево или лиану, соединявшую Землю и небо срубили или когда гору, которая раньше касалась Неба, разрушили – тогда райский период закончился, и человек вступил в свое нынешнее состояние.

Фактически, все эти мифы показывают первобытного человека, наслаждающегося изобилием; непосредственность и свободу, которые он к несчастью потерял вследствие *падения*, то есть того мифического события, которое послужило причиной *разрыва* Неба и Земли. *In illo tempore*, в райский век боги спускались на землю и были среди людей, а люди, в свою очередь, могли подняться на небеса, взобравшись на скалу, дерево, лиану, лестницу, или даже птицы могли перенести их.

Тщательный этнологический анализ может прояснить культурный контекст из этих типов мифов. Например, можно показать, что мифы об исключительной изначальной близости Земли и Неба, которые главным образом распространены в Океании и Юго-Восточной Азии, в некотором смысле связаны с матриархальной идеологией*.

Подобным же образом можно показать, что мифический образ *axis mundi*** – горы, дерева или лианы, расположенной в центре мира, соединяющей Небо и Землю, образ, уже встречающийся среди наиболее примитивных племен (австралийских, арктических и пигмеев) – был выработан, прежде всего, пасторальными и оседлыми культурами и прямо передан великим городским культурам Восточной античности***.

* См. H.Th.Fisher, *Indonesische Paradiesmythen*, in *Zeitschrift fur Ethnologie*, LXIV, 1932, pp.204-245; Franz Kiichi Numazawa, *Die Weltanfange in der japonischen Mythologie*, Paris-Lucerne, 1946.

** Ось мира (лат.) – *Прим. ред.*

*** Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, pp.6.

Давайте перечислим характерные черты человека райской эпохи. Этими чертами являются: бессмертие, непосредственность, свобода, возможность подняться на Небо и *свободно встретиться с богами*, дружба с животными и знание их языка. Эти свободы и возможности были утеряны в результате изначального происшествия – "падения" человека, определившего онтологическую перемену собственного состояния человека, а также космический раскол.

Но интересно отметить, что шаманы при помощи специальных технических приемов пытались подняться над теперешним состоянием человека – состоянием *человека согрешившего* – и вновь войти в состояние первобытного человека, описываемое в райских мифах. Мы знаем, что среди всех других посредников священного в архаических обществах шаманы, прежде всего, являются специалистами по состоянию исступления. Благодаря способности входить в экстаз – то есть потому что он может, по желанию, покидать свое тело и предпринимать мистические путешествия по всем областям космоса – шаман является исцелителем и проводником душ*, а также мистиком и провидцем. Только шаман может проследовать за блуждающей душой больного человека, поймать ее и вернуть обратно в тело; именно шаман сопровождает души умерших к их новому месту обитания, и именно он пускается в длительные экстатические путешествия на Небеса, чтобы преподнести богам душу животного, принесенного в жертву, и просить их божественного благословения. Одним словом, шаман является большим специалистом по *духовным вопросам*, именно ему лучше, чем кому-либо другому, известны многочисленные драмы, риск и опасности, подстерегающие души. Шаманский комплекс представляет в "примитивных" обществах то, что в более высокоразвитых религиях известно как *мистицизм* и *мистические переживания*.

* Psychopomp – один из титулов Гермеса, означающий проводник душ в страну Мертвых. – Прим. перев.

Шаманский ритуал обычно состоит из следующих частей: во-первых, обращение к вспомогательным духам, которые чаще всего бывают духами животных, и разговор с ними на *тайном языке*; во-вторых, бой барабана и танец, подготавливающий к мистическому путешествию; и, в-третьих, транс (действительный или искусственно созданный), в течение которого, как считается, душа шамана покидает тело. Целью каждого шаманского ритуала является достижение экстаза, так как лишь в экстазе шаман может летать по воздуху или спускаться в преисподнюю, то есть выполнять свою миссию по излечению болезни или сопровождения душ.

Важно, что, готовя себя к трансу, шаман использует тайный язык или, как он называется в некоторых других религиях, *язык животных*. В одно и то же время шаман подражает поведению животных и пытается имитировать их голоса, в особенности крик птиц. Широшевский говорит о якутских шаманах: "Шаман производит загадочные звуки – иногда над собой, иногда под, перед или за собой... Вам кажется, что вы слышите жалобный крик чибиса, смешивающийся с клекотом ястреба и прерываемый свистом вальдшнепа; это шаман издает эти звуки, меняя модуляцию своего голоса... Вы слышите хриплый крик орла и смешивающийся с ним жалобный зов пигалицы, резкие нотки вальдшнепа и кукушечный припев"*.

Кастанье описывает киргизско-татарских *baqca*, с поразительной точностью имитирующих голоса животных, пение птиц и свистящий звук их полета"**.

Как заметил Летисало, большинство слов, используемых во время шаманского ритуала по происхождению являются имитацией криков птиц и других животных. Это особенно верно в отношении припевов и йодлей, которые, в основном, являются звуко-

* W.Shieroszewski, *Du chamanisme d'apres les croyances des Yakoutes* в *Revue de l'Histoire des Religions*, XLVI, 1902.

** J.Castagne, *Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux*, *Revue des Etudes Islamiques*, 1930, pp.53-51 и 93.

подражаниями, состоящими из фонем и трелей, происхождение которых несложно угадать – имитация криков птиц*.

Как правило, во время ритуала шаман говорит высоким голосом, используя лишь "головной резонатор", или фальцетом, показывая этим, что говорит не он, а дух или бог. Но необходимо отметить, что такой же высокий голос обычно используется для монотонно-распевного произнесения магических заклинаний *Магический* и *распевный* – в особенности, в птичьей манере исполнения – часто выражаются одним и тем же термином. Германская вокабула для магического заклинания будет *galdr*, часто употребляемое с глаголом *galan*, "петь", термин, в основном применяемый в отношении крика птиц.

Принимая во внимание тот факт, что во вступительной части предполагается встреча шамана с животным, которое раскроет ему определенные секреты искусства или научит его *языку животных*, или станет *близким ему духом*, мы сможем еще лучше понять те близкие отношения, которые устанавливаются между шаманом и животными – шаман говорит на их языке, становится их другом и повелителем. Мы сразу же должны отметить, что обретение дружбы и одновременно власти над животными в рамках архаической мысли не означает никакой регрессии к более низкому биологическому уровню. Так как с одной стороны, животные наделены символизмом и мифологией, имеющих в религиозной жизни большое значение, то общаться с животными, говорить на их языке и стать их другом и хозяином – значит обрести духовную жизнь, которая намного богаче жизни простого смертного. И, с другой стороны, престиж животных в глазах "примитивного" человека очень велик: им известны секреты жизни и природы, они даже знают секреты долгожительства и бессмертия. Перевоплощаясь в животных, шаман разделяет их секреты и наслаждается изобилием их жизни.

* T.Lehtisalo, *Beobachlungen uber die Jolder, Journal de la Societe Finno-Ougrienne*, XLVIII, 1936-1937, 2, pp.1-34.

Давайте подчеркнем следующее: эта дружба с животными и значение их языка относятся к совокупности райских элементов. *In illo tempore*, до падения, эта дружба была частью первобытного человеческого существования. Шаман в какой-то мере возвращается в райское состояние первобытного человека, перенимая непосредственность животных (имитация их поведения) и их язык (подражание голосам). Важно, однако, заметить, что этот разговор с животными или их *слияние* с шаманом (мистическое явление, которое мы не должны путать с *одержимостью*), составляет доэкстатическую фазу ритуала. Шаман не может покинуть свое тело и отправиться в мистическое путешествие до тех пор, пока не обретет, благодаря своей близости с животными, непосредственность и блаженство, которые недостижимы в его мирской повседневной жизни. Полученные в результате дружбы с животными существенные переживания выводят шамана из общего состояния "падшего" человечества и позволяют снова войти в *illud tempus*, описанное райскими мифами.

Вернемся к самому состоянию экстаза: сюда входит, как мы видели, выход из своего тела и мистическое путешествие на Небо или в Преисподнюю. Для нашей цели особенно интересен один момент: восхождение шамана на небо происходит при помощи дерева или столба, которое символизирует космическое Дерево или Колонну. Так, например, алтайские шаманы используют для своей церемонии молодую березу, у которой срублены нижние ветви, а на стволе вырублены семь, девять или двенадцать опор для ног. Береза символизирует Дерево Мира; семь, девять и двенадцать зарубок представляют соответствующее число небес, то есть различные небесные уровни. После принесения в жертву лошади, шаман пользуется этими зарубками, чтобы взобраться до девятого Неба, на котором живет верховный бог Bai Ulgan; шаман подробно описывает своей аудитории все, что он видит, и все, что происходит на каждом небе. Наконец, на девятом Небе он па-

дает ниц перед *Bai Ulgan* и преподносит ему душу лошади, принесенной в жертву. Это является кульминацией восхождения шамана; он в изнеможении падает с дерева и, спустя некоторое время, протирает глаза, будто просыпаясь от глубокого сна, приветствуя при этом всех присутствующих, будто очень давно их не видел*.

Символизм восхождения на небо при помощи дерева прослеживается в церемонии посвящения у бурятских шаманов. Посвящаемый взбирается по столбу: стоящему в центре юрты, достигает вершины и вылезает через дымовое отверстие. Но мы знаем, что отверстие, сделанное для того, чтобы выпускать дым, приравнивается к "дыре", которую пробивает Полярная Звезда в своде Небес (у других народов палаточный шест называется *Небесной опорой* и сравнивается с Полярной Звездой, которая является также центром небесного шатра и называется *Гвоздем Небес*. Таким образом, ритуальный столб, установленный в центре юрты, является образом Космического Дерева, которое находится в *Центре Мира* со сверкающей прямо над ним Полярной Звездой. Взбираясь по нему, участник церемонии попадает на небо; именно поэтому, когда он вылезает из дымового отверстия в палатке, то издает громкий крик, взывая к богам, там, наверху, он оказывается среди них.

Сходный символизм объясняет важную роль, играемую барабаном шамана. Эмшеймер показал, что видения или экстатические состояния, сопутствующие посвящению будущих шаманов, включают мистическое путешествие к Космическому Дереву, на вершине которого находится Владыка Мира. Именно из одной из ветвей дерева, которая падает по велению Владыки, шаман делает остов своего барабана. Но мы знаем, что Космическое Дерево должно располагаться в Центре Мира и что оно соединяет Небо и Землю. Так как остов барабана шамана изго-

* Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, pp. 175.

товлен из древесины самого Космического Дерева, то бой барабана магически переносит шамана к дереву, то есть к Центру Мира, к тому месту, где можно перейти с одного космического уровня на другой.

Таким образом, взбирается ли шаман по семи или девяти зарубкам церемониального березового дерева или бьет в свой барабан, он на пути к Небесам. В одном случае он старательно имитирует подъем по Космическому дереву; в другом – он *летает* вокруг Дерева благодаря магии своего барабана. Шаман использует свой *полет* довольно часто, нередко его путают с самим экстазом. Среди многочисленных вариаций шаманского полета больше всего нас интересует полет к Центру Мира, так как именно там находится Дерево, Гора или Космический Столб, соединяющие Небо и Землю; там же находится и "дыра", проделанная Полярной Звездой. Поднимаясь на Гору или взбираясь на дерево, подлетая к этой "дыре" и пролетая через нее, шаман завершает свое восхождение на Небо.

Теперь мы знаем, что *in illo tempore*, в мифическое время Рая, Гора, Дерево, Колонна или лиана соединяли Небо и Землю и первобытный человек, взобравшись по ним, мог легко попасть на Небо. Связь с Небесами *in illo tempore* была простой, и встречи с богами происходили *in concreto**. Воспоминания об этом райском периоде у примитивных людей еще живые и очень яркие. Коряки помнят мифическую эру своего героя, Великого Ворона, когда люди легко могли отправиться на небеса (в наши дни, добавляют они, лишь шаманы еще способны на это). Бразильские Бакаири считают, что для шамана Небеса не выше дома, и он может добраться до них в мгновение ока**.

Другими словами, шаман во время своего путешествия возвращается к райскому состоянию. Он восстанавливает "связи", которые обычно существо-

* В действительности (лат.) – *Прим. ред.*

** Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, pp.235, 419, 227-295.

вали *in illo tempore* между небом и Землей, для него космическая Гора или Дерево снова становится конкретным средством достижения Небес, таким же, какими они были до Падения. Для шамана небеса снова приближаются к Земле они находятся не выше крыши дома, так же как было до изначального раскола. И последнее, шаман возобновляет дружбу с животными. Другими словами, экстаз временно и для ограниченного числа людей – мистиков – воссоздает первоначальное состояние человечества. В этом отношении мистические переживания примитивных людей эквивалентны *путешествиям обратно к истокам*, возвращению в мифическое время утраченного Рая. Для шамана в состоянии экстаза этот настоящий мир, наш падший мир, который согласно современной терминологии, подчиняется законам времени и истории, не существует. Правда, между положением первобытного человека и состоянием, которое шаман воссоздает в экстазе, имеется большое различие: шаман лишь временно перекидывает мостик через пропасть, разделяющую Небо и Землю, он отправляется на небеса, но уже не так, как первобытный человек *in concreto*, а только душой: не аннулирует он и смерть (все представления о бессмертии, которые можно встретить у примитивных народов, точно так же как и у людей цивилизованных, предполагают предшествующую ему смерть; подразумеваемое здесь бессмертие всегда посмертное, *духовное*).

Резюмируя, можно сказать: шаманизм как наиболее показательное мистическое переживание архаических обществ выдает *ностальгию по раю*, желание вернуть состояние свободы и изобилия, которое было до "Падения", мечту восстановить связь между небом и землей; одним словом, уничтожить все изменения в самой структуре Космоса и образе жизни человека, вызванные изначальным расколом. Экстаз шамана восстанавливает очень многое из райского состояния: возобновляет дружбу с животными; полетом или восхождением шаман воссоединяет Небо и

Землю наверху, он снова лицом к лицу встречается с Владыкой Небес и разговаривает непосредственно с ним, как иногда делал человек *in illo tempore*.

Теперь можно рассмотреть аналогичную ситуацию в самом последнем и самом сложном из всех мистицизмов – мистицизме христианства. В христианстве господствует страстное желание Рая. "Молитва к Востоку воссоединяет нас с райской темой... Поворот в направлении к Востоку, похоже, является выражением ностальгии по Раю"*.

Аналогичный райский символизм встречается в обрядах крещения: "Вместо Адама, подпавшего под влияние Сатаны и изгнанного из рая, выступает новообращенный, будто выпущенный новым Адамом на свободу из-под власти сатаны и снова допускаемый в рай"**.

"Таким образом, христианство представляется осуществлением рая. Христос является деревом жизни (Ambrose, *De Isaak*, 5,43) или фонтаном Рая" (Ambrose, *De Paradiso*, III, 272, 10). Но это воссоздание рая осуществляется тремя последовательными стадиями. Крещение – это ворота в Рай (Сирил Иерусалимский *Procatech.*, P.G., XXXIII, 357); мистическая жизнь – это более широкие ворота в рай (Ambrose, *De Paradiso*, III); и наконец, смерть приводит мучеников в рай (*Passio Perpet*, I, P.L. III, 28). Действительно, удивительно было обнаружить, что язык рая применим ко всем этим трем аспектам христианской жизни***.

Естественно, именно мистицизм являет наилучшие примеры воссоздания райской жизни. Первым признаком этого воссоздания является возвращение господства над животными. Как мы знаем, вначале Адаму было сказано дать животным имена (Бытие, II, 19; а дать животным имена было эквивалентно господству над ними. Св. Фома объясняет власть Адама над неразумными созданиями следующим обра-

* Jean Danielou S.J., *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, p.46.
** Там же p.47.
*** Jean Danielou S.J., *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p.16.

зом: "Душа своим приказом правит над силой чувств, таких как голод, гнев и похоть, которые до некоторой степени послушны и разуму. *Поэтому* не согрешивший человек своим приказом правил над другими животными*".

Но "факт присвоения имен или их изменения играет такую же значительную роль в эсхатологических заявлениях... царство мессии приносит моральное обращение человечества и даже преобразование животных... что характеризует новый, только что от руки Господней, мир"**

И в мистических образах животные иногда слушаются святых, так же как они слушались Адама. "В сказаниях о древних прародителях монахов говорится – и это не редкий случай – что и слушались дикие животные, которых они свободно кормили, как домашних"***

Св. Франциск Ассизский делает то же, что до него делали Отцы пустыни. Дружба с дикими животными, их добровольное принятие господства человека являются явными признаками возвращения райского состояния.

Можно также принять во внимание символизм церквей и монастырских садов. Пейзаж, окружающий монаха, отражает земной рай и, в некотором роде, предвосхищает его. Но нас, прежде всего, интересуют мистические переживания как таковые. И, как хорошо показал Дом Штольц, типичным христианским мистическим переживанием является вознесение на небо, описанное св. Павлом: "Я знаю человека во Христе, который четырнадцать лет назад был поднят до третьего неба – душою или телом – я не знаю, Господь знает. И я знаю, что этот человек был поднят в рай – душою или телом – я не знаю, Господь знает, и он услышал то, о чем нельзя рассказать, что человек не может произнести" (II *Коринф*,

* Dom Anselme Stolz, *Theologie de la Mystique* Editions des Benedictins d'Amay, Chevetogne, 1947, p.104.

** Jean Danielou S.J., *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p.6.

*** Dom Stolz, op.cit.p.31.

XII, 1-4). У нас нет необходимости останавливаться здесь на символизме вознесения в христианском мистицизме, в котором лестница в рай играет ведущую роль. Последовательные шаги ожидания обозначают стадии вознесения души к Господу. Но св. Павел определенно утверждает что мистическое вознесение приводит человека в рай "То, что человек не может произнести", и то, что он там услышал, не были ли это слова Бога? И Адам, будучи в раю, "обычно наслаждался беседами с Богом, – как уверяет нас св. Григорий*.

Таким образом, хотя христианство и основано на принципах ностальгии по раю, лишь посвященные в тайные религиозные обряды добиваются частичного восстановления райского состояния: дружбы с животными, восхождения на небо и встречи с Богом. Та же ситуация наблюдается в архаических религиях: определенное стремление к раю наблюдается на всех уровнях религиозной жизни** но более всего оно проявляется в мистических переживаниях, то есть в экстазах шаманов. Специфические признаки восстановления *illud tempus* также одинаковы: дружба с животными, восхождение на Небо и разговор с владыкой Небес. Возвращение рая как христианским святым, так и шаманам в экстазе является лишь условным, так как ни первому, ни второму не удается полностью восстановить изначальное положение человека.

И, наконец, необходимо помнить, что в христианском учении рай оказывается недоступным благодаря кольцу огня, окружающему его, или, что то же самое, из-за ангелов с *огненными* мечами, охраняющих вход в него. "Господь – говорит Лактанций (Divin Institut, II,12) – изгнал человека из рая, окружив рай огнем, чтобы человек не имел туда доступа". Св. Фома упоминает об этом, когда объясняет, что рай расположен вне нашей досягаемости более всего по

* Dom Stolz, op.cit.p.111.

** Mircea Eliade, *Pattern in Comparative Religion*, (trans. by osemary Sheed), London and New York, 1958, pp.374.

причине "жара, из-за которого он находится далеко в стороне от наших стран"*.

Таким образом, кто бы ни хотел войти в рай, должен сначала пройти через огонь, окружающий его. "Другими словами, лишь тот, кто очищен огнем, может войти в рай, потому что очищение предшествует мистическому единению, и мистики, не колеблясь, ставят очищение души на ту же плоскость, что и очищающий огонь на пути в рай"**.

Приведенных цитат должно быть достаточно: они суммируют и объясняют доктрину об очищающем огне, который охраняет подход к раю. Мы не собираемся вступать здесь в дискуссию о символизме огня в мистицизме и христианской теологии. Но стоит отметить, что сходный символизм можно увидеть в целом ряде технических приемов шаманизма – тех, которые касаются хорошо известного *овладения огнем****.

Действительно, во всем мире шаманы считаются *властителями огня*: во время своих ритуалов они глотают горящие угли, дотрагиваются до раскаленного докрасна железа и ходят по углям. Такое владение огнем встречается среди шаманов самых архаических обществ; оно существенно для шаманизма в той же степени, что и экстатическое состояние, восхождение на Небеса и язык животных. Идеологию, подразумеваемую под этой властью над огнем, распознать не сложно. В первобытном мире (и вообще в общественном представлении) души отличаются от людей своей *невоспламеняемостью*, то есть своей способностью выдерживать температуру горящих углей. Считается, что шаманы выходят за рамки человеческого состояния и разделяют состояние *духов*: точно так же, как и духи, они могут стать невидимыми, летать по воздуху, взбираться на небеса, спускаться в Преисподнюю и, наконец, им присуща невоспламеняемость. Владение огнем в сенсорном отношении является *превышением пределов челове-*

* Dom Stolz, op.cit.p.24.
** Dom Stolz, op.cit.p.32.
*** Dom Stolz, op.cit.p.92.

ческого состояния; здесь шаман снова демонстрирует, что он поднялся до *состояния духа*, что он стал – или может стать во время ритуала – *духом*.

Сравнивая очищающий огонь, окружающий рай в христианских учениях, с шаманской властью над огнем, мы увидим, что, по меньшей мере, одно общее у них есть. Как в первом, так и во втором случае, безнаказанное прохождение сквозь огонь является признаком того, что человек вышел за рамки человеческого состояния. Но в христианстве, также как и в архаических учениях, настоящее состояние человека является следствием "падения". Следовательно, даже временный выход из этого состояния равнозначен вхождению в положение первобытного человека; другими словами, аннулированию времени, возвращению обратно и вхождению в райский *illud tempus*. Насколько неполным является возобновление этого изначального положения прежде всего демонстрируется тем фактом, что шаман добивается его, имитируя состояние *духов*. Мы уже отмечали это, говоря о других шаманских методах: во время транса не шаман возносится на Небеса, а лишь его *душа*. В христианском мистицизме ситуация та же: лишь *душа*, очищенная огнем, входит в рай.

Проводимые здесь аналогии представляются важными: они подразумевают последовательный переход и единство между примитивными мистическими переживаниями и иудейско-христианским мистицизмом. У примитивных людей, также как и у христианских святых и теологов, мистический экстаз является возвращением в рай, то есть он выражается аннулированием времени и истории (Падения) и возвращением состояния изначального человека.

Но поймите нас правильно, проводя эти аналогии, мы не претендуем на оценку содержания различных мистических переживаний, примитивных или иных. Нам достаточно отметить, что центром и ядром их идеологий является ностальгия по раю. Это, конечно же, не исключает многочисленных различий, существующих не только между примитивной мистикой

и мистикой иудейско-христианской, но и между различными школами христианского мистицизма. Напротив, мы специально выбрали сравнение христианства с наиболее архаическими типами мистического переживания. Оставляя в стороне великие восточные учения – несмотря на то, что *уход от времени* и отказ от истории являются существенно важными элементами всех мистических переживаний, а следовательно и восточного мистицизма в том числе. Но нам кажется, что тема рая лучше сохранилась в архаическом мистицизме. В некотором смысле, сравнение типов примитивного и христианского мистицизма более убедительно, чем сравнение последнего с индусским, китайским или японским мистицизмом.

Хотя мы не предполагали на этих нескольких страницах заниматься сравнительным анализом мистицизма, важно подчеркнуть основной результат нашего исследования: четкую идеологическую неразрывность между большинством элементарных мистических переживаний и христианством. Как в *начале*, так и в *конце* религиозной истории человечества мы снова находим одну и ту же ностальгию по раю. Если мы примем во внимание тот факт, что эта ностальгия по Раю была видна и в общем религиозном поведении людей в архаических обществах, то мы вправе предположить, что мифологические воспоминания о внеисторическом счастье преследовали человечество с того самого момента, как человек впервые осознал свое положение в космосе. Следовательно, в изучении архаической антропологии открывается новая перспектива. Но здесь не место для начала такого исследования. Достаточно будет сказать, что в свете всех наблюдений, сделанных нами, определенные аспекты примитивной духовности, которые раньше считались *отклонениями*, совсем таковыми не являются. Имитация шаманами криков животных, неизменно производящая впечатление на наблюдателей и которую этнологи часто принимали за проявление патологической *одержимости* на самом деле означает желание возобновить дружбу с животными

и таким образом войти в изначальный рай. Экстатический транс, какова бы ни была его феноменология, лишь выглядит как отклонение от нормы, если мы упустим из виду его духовное значение. В действительности, как мы видели, шаман пытается восстановить связь между Небом и Землей, которая была прервана "падением". Господство над огнем – это тоже не простое суеверие дикарей, напротив, это демонстрация того, что шаман разделяет природу *духов*.

Все необычное поведение шаманов является, если рассматривать его с их собственной точки зрения, проявлением высшей духовности, оно, фактически, является выразителем последовательной идеологии немалого величия. Мифы, на которых построена эта идеология, принадлежит к самым прекрасным и глубоким мифам из существующих: это мифы о рае и падении, о бессмертии изначального человека и его беседах с Богом, о происхождении смерти и открытии *духа* (в любом смысле этого слова). Эта идеология имеет значение для понимания и оценки поведения примитивных людей и не европейцев вообще. Слишком часто человек Запада оказывается под впечатлением *проявления* идеологии, в то время как совершенно не знает того, что необходимо знать прежде всего – самой идеологии, то есть мифов. Но проявления зависят, в первую очередь, от местных манер и культурных стилей, а они не всегда могут быть доступны сиюминутному признанию. И тогда человек судит по своему впечатлению: эта церемония *прекрасна*, такой-то танец *зловещ*, образ посвящения *дикарский* или является *отклонением от нормы*. Но если взять на себя труд понять идеологию, лежащую в основе всех этих проявлений, если изучить мифы и символы, обусловливающие их, то можно избавиться от субъективности впечатлений и добиться более объективного взгляда. Иногда понимания идеологии бывает недостаточно, чтобы вернуть статус "нормальности" какому-либо типу поведения. Вспомним лишь один пример: подражание голосам

животных. Более ста лет считалось, что странные крики шамана служат доказательством потери им умственного равновесия. Но это были признаки чего-то совершенно иного: ностальгии по раю. Именно рай в видениях преследовал Исайю и Виргилия, питал святость отцов Церкви и который заново победоносно расцвел в жизни св. Франциска Ассизского.

IV

ЧУВСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ И МИСТИЧЕСКИЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ У ПРИМИТИВНЫХ ЛЮДЕЙ

ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ПРИМЕЧАНИЯ

В обществах, все еще находящихся на этнографической стадии, мистические переживания являются, в основном, прерогативой класса индивидуумов, которые, независимо от того, как они именуются, являются *специалистами по экстатическому состоянию*. Шаманы, знахари, маги, целители и прочие вдохновенные и отрешенные отличаются от остального сообщества интенсивностью своих религиозных переживаний. Их духовная жизнь более глубока и содержательна чем у остальных людей. В большинстве случаев они привлекают внимание каким-то необычным поведением, присущими им оккультными способностями, личными и тайными связями с духами, образом жизни или одеждой, знаками отличия и формой речи, которые характерны лишь для них одних. По общему признанию, этих индивидуумов относят к религиозной элите – у примитивных людей – и к мистикам – в других, более высокоразвитых культурах.

Если действительно верно, что шаманы и знахари обладают наиболее сильным чувственным восприятием на этнографической стадии развития, тогда чрезвычайно интересно выяснить, какое религиозное значение может иметь сенсорная деятельность. И было бы интересно узнать до какой степени у "примитивных" людей достижение состояния, которое

считается сверхчеловеческим, может отражаться в их ощущениях.

Прежде чем приступить к методу, давайте начнем с двух примечаний.

1) То, что мы решили более подробно остановиться здесь на различных формах шаманизма и технике экстаза, ни в коей мере не подразумевает, что такие избранные люди как шаманы и прочие, являются единственными, у кого сенсорная деятельность может иметь религиозную ценность или значение. Напротив, у "примитивных" людей, также как и у цивилизованных, религиозная жизнь так или иначе приводит к религиозному использованию "чувствительности". Иными словами, без вмешательства чувств не может быть никаких религиозных переживаний; вся иерофания представляет собой новое вторжение священного в космическую среду, но иерофания никак не влияет на чувственное восприятие. Когда общественная религиозная жизнь сосредотачивается на "сенсорном переживании" – таком, как, например, причастие первыми плодами, отменяющее запрет и дающее разрешение употреблять в пищу новый урожай – то это является одновременно и таинством причастия и физиологическим действием. Более того, у "примитивных" людей каждому ответственному действию придается магически-религиозное значение и ценность: нужно лишь вспомнить космологический подтекст и, в конечном счете, мистику сексуальной активности, рыболовства и земледелия; питание, подобно половой активности и работе, является в одно и то же время таинством и физиологической деятельностью. Короче говоря, в религии во все времена сенсорная деятельность использовалась как средство участия в священнодействии и достижении божественного. Если мы выбрали для рассмотрения "мистицизм" примитивных обществ, то только потому, что их переживания скорее дают нам возможность взглянуть на те процессы, которые ведут к трансформации сенсорной деятельности в контакте со священным.

2) Наше второе примечание относится к действительному переживанию мистиков. Говоря об их "сенсорной деятельности", мы используем этот термин в его широком, за исключением технического, смысле, не подразумевая абсолютно никакой оценки в отношении действительной природы этой деятельности. "Чувствительность" всегда и постоянно неотделима от типа поведения, а следовательно, принимает участие в коллективной психологии: а также в идеологии, лежащей в ее основе, в любом обществе независимо от стадии его развития. Нет необходимости добавлять, что, занимая свою позицию в области истории религии, мы не собираемся продолжать анализ психологических фактов далее их магико-религиозного значения. Мы только пытаемся выяснить, до какой степени у "примитивных" людей сенсорное восприятие может принимать религиозную значимость – это и ничего более.

БОЛЕЗНЬ И ИНИЦИАЦИЯ

Человек становится шаманом, a) непосредственно по призванию – "зов" или "избрание"; b) переходом шаманского мастерства по наследству; c) по личному решению или, что реже, по волеизъявлению племени. Но каким бы ни был метод выбора, шаман признается как таковой лишь по завершении обучения по двум аспектам: первый – экстатического порядка (сны, видения, транс и так далее); второй – касающийся обычаев (технические приемы шаманства, имена и назначение духов, мифология и генеалогия племени, тайный язык и так далее). Это двойное обучение, за которое отвечают духи и старые мастера-шаманы, эквивалентно инициации. Посвящение может быть публичным и само по себе составлять отдельный ритуал. Но отсутствие ритуала такого типа вовсе не означает отсутствие посвящения, так как оно

вполне может состояться в сновидениях или экстатических переживаниях новообращенного.

Нас прежде всего интересует синдром мистического призвания. Будущий шаман отличается прогрессирующими странностями в поведении: он ищет одиночества, становится мечтателем, любит бродить по лесам и пустынной местности, поет во сне, у него случаются видения и тому подобное*.

Иногда этот период созревания характеризуется довольно серьезными симптомами: у якутов юноша иногда приходит в неистовство и легко теряет сознание, укрывается в лесах, питается корой деревьев, бросается в огонь или воду, наносит себе раны ножом. Согласно Широкогорову, будущие шаманы тунгусов с приближением зрелости переносят истерический или истероидный кризис. Но призвание может проявиться и в более раннем возрасте: мальчик может убежать в горы и оставаться там семь и более дней, питаться животными, "которых он ловит непосредственно своими зубами", а затем возвратиться в деревню грязным, оборванным, с кровавыми пятнами и с растрепанными, "как у дикаря", волосами. И лишь по прошествии еще примерно десяти дней новообращенный начинает нечленораздельно произносить какие-то слова.

Даже когда шаманом становятся по наследству, выбору нового шамана предшествует перемена поведения: души предков шаманов выбирают из семьи юношу; тот становится рассеянным или мечтательным, его охватывает желание уединиться, у него возникают пророческие видения, а в некоторых случаях – приступы с потерей сознания. В течение этого времени, как полагают буряты, душа избранника уносится духами и приветствуется в обители богов, получает наставления от предков шаманов касательно секретов мастерства, образов и имен богов, культа и имен духов и тому подобное. И лишь после этого посвящения душа возвращается в тело. У алтайцев

* См. пример, представленный в нашей книге *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris, 1951, pp.,26; 30.

будущий *кам* проявляется с младенчества: он имеет хрупкое строение, обладает склонностью к уединению и размышлению. Если в семье один из юношей подвержен припадкам эпилепсии, алтайцы уверены в том, что один из его предков был шаманом.

Человек может стать шаманом также вследствие несчастного случая или какого-нибудь необычного происшествия: так у бурятов, сойотов и эскимосов человек может стать шаманом в том случае, если его коснулась молния или он упал с дерева, или прошел без вреда для себя через какое-то испытание, сходное с пыткой посвящения (один эскимос, например, провел пять дней в холодной воде и не замочил одежды) и тому подобное.

Странное поведение будущих шаманов не было упущено учеными, и не единожды, начиная с середины прошлого столетия, они пытались объяснить явление арктического и сибирского шаманизма как умственное заболевание (Кривошапкин 1861; Богораз, 1910; Виташевский, 1911; Чаплицка, 1914). Последний сторонник теории, что шаманизм является арктической истерией, А.Олмаркс пошел еще дальше: он разделял арктический и субарктический шаманизм по степени невропатических нарушений у его представителей. Согласно этому автору, шаманизм – исключительно арктическое явление, существенно связанное с влиянием географического положения на неуравновешенность нервной системы жителей полярных районов. Чрезмерный холод, длинные ночи, пустынная безлюдная местность, недостаток витаминов и тому подобное оказали свое отрицательное влияние на нервную систему жителей Арктики, вызывая или умственные заболевания (арктическая истерия, *мериак, менерик* и тому подобное) или шаманский транс. Единственное различие между шаманом и эпилептиком заключается в том, что последний не может входить в транс по собственному желанию*.

* Ake Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Kopenhagen, 1939, pp.1,100 и далее. См. критику методов Олмаркса в нашей *Chamanisme*, pp.36.

Но гипотеза о том, что "шаманизм является арктическим явлением", не выдерживает более тщательного анализа. Нет особых географических зон, где бы шаманский транс был бы особым характерным явлением; мы встречаем шаманов по всему миру, и везде наблюдатели отмечают ту же связь между их мистическим призванием и нестабильностью нервной системы; поэтому шаманизм не может быть следствием полярного физического окружения. Более шестидесяти лет назад Вилкен утверждал, что индонезийский шаманизм первоначально действительно был заболеванием, и лишь недавно люди начали разыгрывать драматические представления подлинного транса*.

По нашему мнению, эта проблема неверно определена. Во-первых, нельзя говорить, что шаманы являются, или *всегда* должны быть неврастениками: напротив, огромное их большинство совершенно здравомыслящие люди. Более того, те, кто ранее болел, *стали шаманами только потому, что им удалось выздороветь*. Очень часто, когда призвание раскрывается в ходе болезни или приступа эпилепсии, посвящение является также и лечением. Приобретение шаманских способностей на самом деле предполагает разрешение психического кризиса, вызванного первыми признаками такого призвания. Посвящение, помимо многих других вещей, проявляется в новой психической интеграции.

Более того, этот факт объясняет социальный престиж шамана и его значительный статус в культурной жизни племени. Будучи далеко не неврастениками или дегенератами, шаманы являются, с интеллектуальной точки зрения, явно выше тех, кто их окружает. Они являются основными хранителями фольклора: поэтический словарь якутского шамана включает примерно 12 тысяч слов, в то время как его обычная речь – знакомая остальному племени – состоит лишь из 4 тысяч слов. У казахов и киргизов *baqca* "певец,

* G.A.Wilken, *Het Shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel* ('s Gravenhage, 1887), *passim*. Но позже исследователи индонезийского шаманизма не подтвердили эту гипотезу; это явление сложнее. См. *Le Chamanisme*, pp.304.

поэт, музыкант, провидец, жрец, врач является хранителем народных религиозных традиций, легенд многовековой давности". Шаманы демонстрируют незаурядные способности в области запоминания и самоконтроля. Они могут исполнять экстатический танец в очень ограниченном пространстве – в центре юрты, переполненной зрителями – при этом не коснувшись и не задев никого, несмотря на то, что костюм шамана нагружен тридатью-сорока фунтами железа в виде дисков и других предметов.

Аналогичные наблюдения в отношении шаманов сделаны и в других районах. Согласно Кох-Грюнбергу "шаманы Таулипанг, как правило, являются умными людьми, иногда со склонностью к искусству и всегда с очень сильным характером; в процессе своих тренировок и исполнения своих функций им приходится предоставлять доказательства своей энергии и владения собой". А.Метро пишет о шаманах Амазонки: "Ни одна из физических или физиологических аномалий и особенностей, похоже, не является признаком предрасположенности к проявлению шаманизма*.

Что касается племен Судана, изучавшихся Наделем: "Не может быть шамана, который в своей повседневной жизни был бы "ненормальным" человеком, неврастеником или параноиком; если бы было так, то его причислили бы к дуракам, а не уважали как жреца. Приняв все во внимание, шаманизм нельзя свести к аномалии, развивающейся или скрытой; я не помню ни одного шамана, профессиональная истерия которого перешла бы в серьезное умственное нарушение". Значит, нельзя сказать, что "шаманизм собирает умственные аномалии, рассеянные по всему сообществу, и что он основывается на заметной и превалирующей психопатической предрасположенности. Вне всяких сомнений, шаманизм не должен объясняться просто как культурный механизм, предназначенный иметь дело с аномалией или для эксплуатации наследственной психопатологической предрасположенности**.

* Все это см. в *Le Chamanisme*, p.41.

** Надель цитируется по *Le Chamanisme*, p.42.

МОРФОЛОГИЯ "ИЗБРАНИЯ"

Но, хотя мы не можем отнести шаманизм к психопатологии, верным остается то, что это мистическое призвание довольно часто основано на глубоком кризисе, граничащем с "сумасшествием". И так как невозможно стать шаманом, не разрешив кризис, который очевидно, играет роль мистического посвящения. Действительно, как мы подробно показали в предыдущей работе, шаман становится посвященным, пройдя длительный и часто сложный путь инициации, сосредоточенной на восприятии мистической смерти и воскрешения. Каждая инициация, независимо от порядка, включает период изоляции и определенное число проверок и суровых испытаний. Болезнь, вызываемая у будущего шамана мучительным ощущением того, что он был "избран", самим этим фактом обращается в преимущество как "инициирующее болезнь". Опасное состояние и одиночество, присущее каждое болезни, в данном конкретном случае усугубляется символизмом мистической смерти: принять на себя сверхъестественный "выбор" значит наполниться ощущением подчиненности божественным и демоническим силам, то есть обреченности на близкую смерть.

Очень часто синдром "болезни" – то есть, как мы только что видели, психопатологии проявляющейся у будущего шамана – близко повторяет классический ритуал инициации. Страдания "избранного" во всех отношениях сходны с испытаниями инициации: так же, как посвящаемый кандидат убивается демонами – "мастерами инициации", так и будущий шаман видит себя разрезанным на куски "демонами болезни". Характерный обряд шаманской инициации включает символическое восхождение на небеса при помощи дерева или столба*.

* См. наш *Le Chamanisme*, p.116, 125.

Больной человек, "избранный" богами или демонами* видит сон или серию сновидений, в которых он совершает путешествие прямо к подножию Дерева Мира. Ритуальная смерть, без которой невозможна ни одна инициация, переживается "пациентом" в форме нисхождения в Ад. Во сне он присутствует при своем собственном расчленении, видит, как демоны отрезают ему голову, вырывают глаза и так далее. Весь ряд процедур имеет большое значение для правильного понимания шаманской психопатологии: эти "кризисы", "трансы" и это "безумие" не являются анархическими; другими словами, они не "мирские", не относятся к обычной симптоматике; *они имеют инициационный характер и значение.* Иногда будущий шаман рискует быть ошибочно принятым за "сумасшедшего" – что часто случается у малайцев – но в действительности его "сумасшествие" выполняет мистическую функцию: раскрывает перед ним определенные стороны действительности, которые недоступны другим смертным, и лишь после того, как этот "сумасшедший" все испытает и войдет в это скрытое измерение, он становится шаманом.

При изучении симптоматики "божественного избрания" бросается в глаза характер всех этих патологических переживаний; их структура всегда одна и та же, а символизм всегда является символизмом инициации; Слишком много внимания уделяется психопатологическому характеру первых симптомов состояния "избранности": фактически, нам представлен полный кризис, очень часто ведущий к дезинтеграции личности. В рамках архаической духовности "психический хаос" имеет свое значение в качестве модели "докосмогонического хаоса", аморфного и не поддающегося описанию состояния, которое пред-

* В духовных рамках шаманизма этот термин не обязательно подразумевает отрицательные силы. Очень часто демоны являются шаманами-предками, а значит, мастерами инициации. Своим "демоническим" характером они обязаны тому факту, что они мучают претендента и убивают его; но эти страдания и эта "смерть" относятся к инициации, ведущей к превращению мирского состояния в сверхчеловеческое.

шествует космогонии. Но мы знаем, что для архаических и традиционных культур *символический возврат к хаосу неотделим от любого нового сотворения* в какой бы плоскости он ни проявлялся: каждому новому севу и каждому новому сбору урожая предшествует коллективная оргия, которая символизирует возобновление "докосмогонического хаоса"; каждый Новый год влечет за собой ряд церемоний, которые означают повторение изначального хаоса и космогонии. "Возврат к хаосу" для человека архаической культуры равнозначен подготовке к новому "Сотворению"*.

Такой же символизм различим в "сумасшествии" будущих шаманов в их "психическом хаосе"; это признак того, что мирской человек находится на пути к исчезновению и что должна родиться новая личность. Все мучения, трансы и ритуалы инициации, сопутствующие и продлевающие это "возвращение к хаосу", представляют, как мы видели, стадии мифической смерти и воскрешения и – в конечном счете – рождение новой личности.

Для наших целей мы хотим выяснить, до какой степени шаманское призвание и инициация придают дополнительное значение сенсорному восприятию, предоставляя ему возможность более прямо ощутить священное. В общих чертах можно сказать: только что упомянутый процесс – "болезнь" как инициация – ведет к изменению порога чувствительности и качественной перестройке самой чувствительности – от состояния "мирской" она переходит в состояние "избранной". Во время инициации шаман обучается проникать в другие измерения действительности и оставаться там. Суровые испытания, какова бы ни была их сущность, наделяют его такой чувствительностью, которая способна воспринять и объединить в единое целое эти новые переживания. Психопатологический кризис отмечает распад нормального, мирского восприятия. Будущий шаман, "избранный"

* В отношении этого символизма см. нашу работу *Pattern in Comparative Religion*, pp.258 и *The Myth of the Eternal Return*, p.17.

сверхъестественными силами, уже больше не противится своей предшествующей "чувствительностью" инициирующим переживаниям. Можно сказать, что благодаря всем этим испытаниям сенсорная деятельность "избранного" имеет тенденцию стать иерофанической: через необыкновенно обостренные чувства шамана проявляется священное.

ОЗАРЕНИЕ И ВНУТРЕННЕЕ ВИДЕНИЕ

Иногда перемена организации сенсорного восприятия, вызванная сверхъестественным избранием, понимается легко. Человек, которого ударила молния, обретает "чувствительность", недоступную на уровне обычного восприятия; раскрытие "божественного выбора" проявляется в разрушении всех предшествующих структур: "избранный" становится "иным", он ощущает себя не только умершим и возродившимся: а *возродившимся в новую жизнь*, которая, хотя по всем признакам существует в нашем мире, но измерима совсем другими мерками. Иными словами, это переживание выражается в виде сгорания плоти и разрушения скелета. Пораженного молнией якута *Bukes Ullejeen* разнесло на множество кусков, его спутник бежит в деревню и возвращается с несколькими мужчинами, чтобы собрать останки для захоронения, но они находят *Bukes Ullejeen* здоровым и невредимым. "Бог Грома спустился с небес и разнес меня на маленькие кусочки", – говорит им *Bukes*. "Теперь я вернулся обратно к жизни шаманом, и я могу видеть все, что делается в округе на расстоянии в тридцать верст"*.

* Г.В.Ксенофонтов, *Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурятов и тунгусов*, 2-е издание, Москва, 1930, стр. 76.

Bukes за одно мгновение прошел инициирующие переживания, которые у других занимают довольно длительный период и включают разрезание тела, превращение в скелет и обновление плоти. В не меньшей степени инициация ударом молнии изменяет сенсорное восприятие. *Bukes* тут же оказывается осененным ясновидением. "Видеть на расстояние в тридцать верст" является в сибирском шаманизме традиционным термином, обозначающим ясновидение: во время сеанса, когда шаман начинает свое экстатическое путешествие, он провозглашает, что может видеть *на тридцать верст*.

Изменение чувствительности, произошедшее самопроизвольно в результате шока от чрезвычайного события – то, чего старательно добиваются во время обучения работающие над тем, чтобы обрести шаманский дар. У иглуликских эскимосов юноши или девушки, которые стремятся стать шаманами, подходят к учителю, которого они выбрали, и говорят: "Я пришел к тебе, потому что хочу видеть". Получив наставления учителя, начинающий проводит множество часов в одиночестве: он трет камнем о камень или сидит, размышляя в своей снежной хижине. Но *посвящаемый должен пережить мистическую смерть и воскрешение* он "замертво" падает и остается безжизненным три дня и три ночи или пожирается огромным белым медведем: "И тогда медведь с озера или с ледника войдет внутрь и съест с тебя всю плоть, и останется от тебя один скелет и ты умрешь. Но ты снова обретешь свою плоть, ты проснешься и твоя одежда прилетит к тебе"*.

Посвящаемый заканчивает испытания ощущением "вспышки" или "озарения" *quamaneq*, и это мистическое переживание одновременно закладывает основы новой "чувствительности" и открывает возможности экстрасенсорного восприятия. Этот *qaumaneq* состоит из "таинственного света, который шаман внезапно ощущает в своем теле, в своей голове и в

* "Полет" одежды является характерной чертой сеансов эскимосских шаманов см. нашу книгу *Le Chamanisme*..., p.267.

самом центре своего мозга. Этот необъяснимый направляющий свет, яркий огонь, позволяет молодому шаману видеть в темноте – как в буквальном, так и в переносном смысле – потому что теперь он даже с закрытыми глазами может видеть сквозь тьму, быть провидцем – видеть факты и события будущего, сокрытые от других людей. Таким образом, он может заглядывать в будущее, а также видеть секреты других". Когда посвящаемый ощущает это "озарение" впервые, кажется, "будто жилище, в котором он находится, внезапно поднимается вверх; он может видеть далеко перед собой, сквозь горы, будто земля является одной огромной равниной, а его взор достигает ее границ. Теперь от него ничто не скрыто. Сейчас он не только может видеть далеко, но также может отыскать украденные души, независимо от того, охраняются ли они скрытые в каких-то странных отдаленных местах или унесен высоко в небо, или вниз, в страну мертвых*.

Это мистическое переживание связано *с созерцанием своего собственного скелета*: духовное упражнение, имеющее большое значение в эскимосском шаманизме, но встречающееся также в центрально-азиатском и индо-тибетском тантризме. Способность видеть себя в форме скелета, очевидно, предполагает символизм смерти и воскрешения, так как легко можно видеть, что "превращение в скелет" для народов, занимающихся охотой, составляет символико-ритуальный комплекс, построенный на представлении о жизни как о постоянном обновлении. К сожалению, имеющаяся у нас информация об этом духовном упражнении эскимосских шаманов не очень точна. Вот что об этом сообщает Расмуссен: "Хотя ни один шаман не может объяснить, как или почему, но, тем не менее, силой, данной его мысли сверхъестественным, он может лишить свое тело плоти и крови, так что он него ничего не остается, кроме костей. Затем он должен назвать все части своего тела, упоминая каждую кость по имени, и при этом

* К.Расмуссен, цитируется по *Le Chamanisme*..., p.69.

он должен использовать не обыкновенный человеческий язык, а лишь специальный, священный язык шаманов, которому он научился у своего учителя. И видя себя таким – голым, полностью лишенным тленной и преходящей плоти и крови – он посвящает себя, опять же на священном языке своему великому делу через ту часть своего тела, которой предопределено дольше всего сопротивляться действию солнца, ветра и погоды" (см. *Le Chamanisme*, p.71).

Такое духовное упражнение подразумевает "выход из времени", потому что шаман при помощи своего внутреннего видения не только предвосхищает свою физическую смерть, но и снова находит то, что можно назвать вневременным источником жизни *кость*. Действительно, для народов, занимающихся охотой, кость символизирует первичный корень животной жизни, матрицу, из которой постоянно обновляется плоть. Животные и люди возрождаются, начиная именно с *костей*; они остаются некоторое время в плотском состоянии, а когда умирают, их *жизнь* редуцируется до сущности, сконцентрированной в скелете, из которого они возрождаются вновь в соответствии с непрерывающимся циклом, который представляет собой вечный возврат. И лишь течение *времени* разбивает и разделяет на промежутки плотского бытия вечную сущность, представленную квинтэссенцией жизни, сконцентрированной в костях. Созерцая себя в виде скелета, шаман уходит из времени и остается один на один с вечным источником жизни. Значит, верно, что в аскетической технике мистицизма, высоко развитого, как тантрический буддизм и ламаизм, медитация над образом своего скелета или различные духовные упражнения, выполняемые при наличии трупов, скелетов или черепов, все еще играют важную роль; такие медитации, кроме всего прочего, демонстрируют исчезновение временного течения, а следовательно и тщетность существования во плоти. Но, очевидно, этот "выход из времени" при помощи созерцания своего собственного скелета поразному оценивается шаманами народов,

занимающихся охотой и земледелием, и у индо-тибетских аскетов. Для первых его целью является вновь познать первичный источник животной жизни и разделить с ним бытие, в то время как для индотибетских монахов это означает созерцать вечный цикл существований, установленный *кармой*, и, следовательно, рассеять Великую иллюзию *майя* космической жизни, пытаясь превзойти ее, поместив себя в неограниченное символизируемое нирваной.

ИЗМЕНЕНИЕ ОРГАНИЗАЦИИ СЕНСОРНОГО ВОСПРИЯТИЯ

Как мы только что видели, достижению состояния более высокого, чем "мирская чувствительность", предшествует переживание инициирующей смерти. Спонтанно, как в случае с шаманом, "избранным молнией", или тяжело и утомительно, как у эскимосских будущих шаманов, человек выходит на такой уровень восприятия, на котором возможны ясновидение, телепатия и другие виды экстрасенсорной перцепции. Иногда символизм мистической агонии, смерти и воскрешения выражается в жестокой форме, направленной непосредственно на "изменение чувствительности": определенные действия будущих шаманов раскрывают цель "смены кожи" или радикального изменения чувствительности благодаря бесчисленным мукам и интоксикациям. Так, яганы, избранные с острова Огненной Земли, трут лица до тех пор, пока не показывается вторая или даже третья кожа, "новая кожа", видимая лишь посвященным; "Старая кожа должна исчезнуть и уступить место новому, тонкому и прозрачному слою. Если первые недели растирания и раскрашивания, наконец-то, приносят результат – по крайней мере, в воображе-

нии и галлюцинациях *йекамуша* (знахаря) – у ранее посвященных нет больше никакого сомнения по поводу способностей кандидата. С этого момента он должен с удвоенным рвением продолжать тереть свои щеки до тех пор, пока не откроется третья кожа, еще более тонкая и нежная; она настолько чувствительна, что к ней нельзя дотронуться, не вызвав при этом острой боли. Когда ученик наконец-то достигает этой стадии, обычное обучение заканчивается"*.

У карибов Суринама ученики шаманов подвергаются прогрессирующей интоксикации табачным соком и сигаретами, которые они курят почти непрерывно. Наставницы каждый вечер втирают им в тело красную жидкость; ученики слушают наставления своих учителей после того, как хорошо протрут глаза соком душистого перца; и, наконец, они поочередно танцуют на натянутых на разной высоте канатах или раскачиваются в воздухе, подвешенные за руки. В конце концов, они впадают в экстатическое состояние на платформе, подвешенной к крыше хижины на нескольких скрученных вместе веревках, которые по мере того, как раскручиваются, заставляют платформу вращаться все быстрее и быстрее"**.

Аберрантная и инфантильная сторона этих действий нас не интересует; мы находим существенной их конечную цель. Символизм мистической смерти – который встречается у тех же народов и в других обрядах шаманской инициации – в данном случае выражается как *желание изменить чувствительность*. Как мы уже говорили, такое изменение стремиться иерофанизировать "все сенсорное восприятие; посредством самих чувств шаман открывает такие измерения действительности, которые недоступны непосвященным. Достижение такой "мистической чувствительности" равнозначно превышению человеческого состояния. Все традиционные шаманские упражнения направлены на достижение именно этой цели: разрушить "мирской" тип чувствительности.

* M.Uepbylt, цитируется по *Le Chamanisme*, p.63.

** А.Метро, цитируется по *Le Chamanisme*, p.128.

Монотонные песнопения, бесконечные повторения, усталость, пост, танцы, наркотики и тому подобное заканчиваются созданием сенсорного состояния, которое широко открыто для сверхъестественного". Это обусловлено, конечно же, не только физиологическими приемами: всем этим условиям, предназначенным для разрушения структуры мирской чувствительности, придает направленность и значение традиционное мировоззрение. Что превыше всего необходимо, так это абсолютная вера субъекта в духовную вселенную, в которую он желает войти; без "веры" ничего нельзя достичь. В случаях, когда посвящаемый не имеет призвания – то есть тот, кому не довелось быть "избранным" – добровольная попытка обрести шаманские силы сопровождается огромными усилиями и мучениями.

Но какова бы ни была отправная точка – сверхъестественное избрание или добровольный поиск магико-религиозных сил – личные усилия, предшествующие и следующие за инициацией, неизбежно приводят к изменению чувствительности. Это проявляется в значительном расширении сенсорных возможностей, а также в приобретении паранормальных экстрасенсорных способностей. Эскимосы называют шамана *elik*, "тот, кто имеет глаза"*, таким образом подчеркивая его ясновидение. Шаманская способность предвидения описывается у сельк'намов острова Огненной Земли как "глаз, который простирается из тела заклинателя и идет по прямой линии к тому объекту, который он должен рассмотреть, и в то же время остается соединенным с заклинателем". Оккультная сила, говорит Фуэгианс, вытягивается наружу подобно "резиновой нити"** и этот образ соответствует подлинной способности видеть на расстоянии; и в доказательство этой способности новообращенный

* Knud Rasmussen, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos* (Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-1924, X, Copenhagen, 1932), p.27.

** M.Gusinde, *Die Fuerland Indianern*, Band, I, Die Selk'nam, Modling bei Wien, 1937, p.751.

должен описать, не сходя с места, предметы, спрятанные на некотором расстоянии от него*.

ЭКСТРАСЕНСОРНОЕ ВОСПРИЯТИЕ И ПАРАНОРМАЛЬНЫЕ СПОСОБНОСТИ

Теперь мы коснемся проблемы, имеющей большое значение, от которой невозможно совсем уклониться, хотя она и выходит за рамки нашего исследования – вопроса *реальности* экстрасенсорного восприятия и паранормальных способностей, приписываемых шаманам и знахарям. Хотя исследование этого вопроса только начинается, довольно большое количество этнографических материалов подтверждает достоверность этого явления. Недавно этнолог и философ Эрнесто де Мартино подверг тщательному критическому разбору свидетельства исследователей, касающиеся экстрасенсорного восприятия, и сделал заключение, что они были истинными**.

Из наиболее точно зарегистрированных случаев давайте вспомним ясновидение и чтение мыслей у тунгусских шаманов, описанные Широкогоровым, некоторые удивительные случае пророческого ясновидения в сновидениях у пигмеев, а также случаи разоблачения воров при помощи магического зеркала; некоторые очень конкретные примеры в отноше-

* M.Gusinde, op.cit., pp.78.

** Ernesto de Martino, "Percezione extrasensoriale e Magismo etnologico" in *Studi e Materiale di Storia delle Religione*, 18, 1942, pp.1-19. 19-20, 1943-1946, pp.31-84. Того же автора, *Il ondo Magico. Prolegomeni a una storia del Magismo*, Turin, 1948. См. также O.Leroy, *La raison primitive*, Paris, 1927, pp.141; Betty M.Humphrey, "Paranormal occurrences among pre-literate peoples" in the *Journal of Parapsychology VIII*, 1944, pp.214-229. Библиографию последних работ по паранормальной психологии смотрите в сборнике работ, изданном Rhyne, Greenwood et al., *Extra-Sensory Perseption after Sixty Years*, New York, 1940, R.A.Madou, *La Parapsychologie*, Paris, 1954.

нии результатов охоты, также полученные при помощи зеркала примеры понимания неизвестных языков среди тех же пигмеев*, случаи ясновидения у зулусов** и наконец – подтверждаемую рядом авторов и документами, гарантирующими ее достоверность, коллективную церемонию хождения по горящим углям на Фиджи***.

Несколько других паранормальных явлений были отмечены у чукчей В.Богоразом, который даже сделал граммофонные записи "голосов духов" шаманов. Эти звуки ранее приписывались чревовещанию, но это кажется неправдоподобным, так как голоса, несомненно, доносились от источника, расположенного далеко от аппарата, стоящего перед шаманом****.

Расмуссен у эскимосов иглулик и Гусинде у сельк'намов собрали сведения о множестве случаев предчувствия, ясновидения и тому подобное. Этот список легко можно продолжить*****.

Рассматриваемая проблема относится к парапсихологии, следовательно, она должным образом не может быть обсуждена в свете истории религии, которой мы придерживаемся с самого начала этого исследования. Парапсихология изучает условия, при которых происходят определенные паранормальные явления, и старается понять и даже объяснить их, в то время как историк религий интересуется *значением* таких явлений и пытается восстановить мировоззрение, в котором они принимаются и ценятся. Давайте ограничимся единственным примером:

* R.G.Trilles, *Les Pygmees de la foret equatoriale*, Paris, 1932, pp.193, 180.,1 44; E. de Martino, op.cit, pp.25.

** D.Leslie, *Among the Zulu and the Amatongos*, 2nd edn., Edinburgh, 1875, цитируется A.Lang, *The Maring of Religion*, 2nd edn., London, 1909, pp.68; E.de Martino, op.cit., p.28.

*** Необходимые материалы представлены у de Martino, op.cit., pp.29-35.

****Waldemar G.Bogoraz, *The Chukchee* (The Jesup Pacific Expedition, Vol.VII, 1907; Memories of the American Museum of Natural History, Vol.XI), pp.435. De Martino, op.cit.,pp.46, см. также *Le Chamanisme*, pp.229.

*****De Martino, op.cit, pp.71. Другие примеры "шаманских способностей" приведены в нашей книге *Le Chamanisme*.

парапсихология стремится, главным образом, установить достоверность каждого конкретного случая, такого, например, как левитация, и изучает условия его проявления; история религий пытается выяснить символизм вознесения и магического полета для того, чтобы понять связь между мифами вознесения и ритуалами и, в конечном итоге, определить мировоззрение, которое придало им их значимость и объяснение.

Чтобы добиться своей цели, историк религий не обязан ни высказываться о достоверности того или иного конкретного случая левитации, ни ограничивать свои исследования изучением условий, при которых такой случай действительно может произойти. Любая вера в "магический полет", любой ритуал вознесения, любой миф, затрагивающий тему возможной связи между Небом и Землей, в равной мере важны для историка религий: каждый из них представляет духовное свидетельство, имеющее очень большую ценность, так как эти мифы, обряды и убеждения выражают категории существования человека в космосе и одновременно раскрывают его тайные желания и стремления. Для такого историка они *достоверны* в том, что каждый из них представляет подлинное духовное переживание, в которое оказалось глубоко вовлечена человеческая душа.

Нам важно подчеркнуть абсолютную *неразрывность паранормальных переживаний* – от примитивных людей и до наиболее высокоразвитых религий. Нет ни одного шаманского чуда, которое бы не подтверждалось также в преданиях восточных религий и христианской веры. Более всего это верно в отношении таких шаманских переживаний, как "магический полет" и "господство над огнем". Существенное различие между архаическим миром и некоторыми религиями Азии, не говоря уже о христианстве, связано со *значением, придаваемым таким паранормальным способностям*. Буддизм и классическая йога, также как и христианство стараются никогда не поощрять желание приобрести "чудесные способности" *сиддхи* или у пали *иддхи*. Патанджали, хотя и

подробно говорит о *сиддхи*, не придает им никакого значения для достижения избавления (Йога сутра III, 35 и далее). Будда тоже знал о них, его описание паранормальных способностей (следует пан-индусской магической традиции, а также древней традиции шаманов и "колдунов" примитивных культур. Будда говорит нам, что *бхикку* "обладает чудесной силой (*иддхи*) в различных ее модальностях: из одного он превращается в нескольких; став несколькими, он снова превращается в одного; он становится видимым и невидимым; он безо всякого труда проходит сквозь любую преграду, стену, крепостной вал или золм, будто бы они состоят из одного воздуха; он ныряет с высоты и проходить сквозь твердь земли, как сквозь воду; он ходит по воде, не погружаясь в нее, как по твердой земле. Сложив и перекрестив под собой ноги, он путешествует в небесах, как птицы на крыльях. Даже луну и Солнце, хотя они сильные и могущественные, он осязает своей рукой; оставаясь в своем теле, он достигает даже небес Брахмы..." "Тонким небесным слухом, превосходящим слух людей, он слышит звуки небесные и человеческие, близкие и далекие". "Проникая своим сердцем в сердца других, он узнает о них... Успокоив так свое сердце и тому подобное, он направляет и склоняет свое внимание к познанию предшествующих жизней"*.

Нет ни одной *сиддхи*, упоминаемой Буддой, с которой бы мы не встретились в шаманских традициях. Даже познание предшествующих жизней, специфически индусское "мистическое упражнение", было отмечено у шаманов Северной Америки**.

Но Будде хорошо известно о тщеславии таких проявлений магической удали, и особенно об опасностях, которые они могут представлять для неблагоразумных умов. После демонстрации *сиддхи* неверующий может возразить, что они были достигнуты не

* *Samanna Phalla Sutta*, 87; *Dighanikaya*, I, p.78. См. Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, p.178.

** См. например, Ake Hultkrantz, Conceptions of Soul among North American Indians, Stockholm, 1953, p.418.

посредством превосходства буддистского учения и осуществления его на практике, а при помощи простой магии, то есть посредством грубого и бесполезного факиризма. "Если верующий (буддист) заявил об обладании мистическими способностями *иддхи* в состоянии становления многообразия, неверующий может сказать ему: "Ну, конечно же, сэр, есть определенные заклинания, называемые заклинаниями *гандхарва*. То есть сила, при помощи которой он и делает все это! Воистину Кевадхва! И лишь потому, что я вижу опасность исполнения мистических *иддхи*, я проклинаю, ненавижу и стыжусь их"*.

Однако для Будды, так же как и для Патанджали *сиддхи* являются паранормальными способностями *от обладания которыми нельзя уклониться*. В ходе своих аскетических и созерцательных занятий йоги и *бхикку* неизбежно приходят к такому уровню восприятия, на котором экстрасенсорная перцепция и другие "удивительные способности" *даются* им. Будда, Патанджали и другие обращали внимание не только на опасность "демонстрации" таких "замечательных способностей", но и на опасность, которую они представляют для тех, кто ими владеет. Так йог находится в опасности поддаться искушению магии, довольствоваться обладанием магическими способностями всем то того, чтобы придерживаться духовных занятий и добиться полного освобождения.

Следует помнить, что *сиддхи* автоматически следуют за успехом предпринятых аскетических и мистических упражнений. Принимая во внимание, что в йоге, как и в буддизме, освобождение равнозначно фактическому превышению человеческого состояния – другими словами, необходимо "умереть" для мирского "естественного" существования, подчиняющегося закону бесконечных обусловленных состояний *карме*, и возродиться в "необусловленном", то есть абсолютно свободном и автономном существовании – мы снова видим здесь тот же архаический и универсальный символизм *онтологической мутации* че-

* *Kevaddha Sutta*, 4 et seq., *Dighanikaya*, I,212, Yoga, pp. 179.

рез переживание смерти и воскрешения. Йога и буддизм, а также связанные с ними аскетические и мистические упражнения являются продолжениями – хотя, конечно же, на другом уровне, и направленные на совершенно иную цель – древних мировоззрений и методов, которые стремились изменить состояние человека сдвигом в его психосоматической структуре. По завершении длительных и тяжелых упражнений мистической физиологии, ученик-индус добивается радикального изменения своей "чувствительности". Если внимательно читать тексты йоги, можно проследить последовательные стадии, ведущие в этому завершающему отнологическому превращению. Мы не можем анализировать их здесь, но мы знаем, что с самого начала обучения ученик пытается разрушить структуру "мирской чувствительности", освободить место для экстрасенсорного восприятия (ясновидения, чтения мыслей и тому подобное), а также для почти невероятного контроля над телом. Упражнения хатха-йоги, в первую очередь те, которые касаются ритмического дыхания (*пранаяма*), повышают сенсорное восприятие и переводят его на уровень, недоступный в условиях обычного поведения. Человек добивается постепенного изменения нормального поведения: если говорить словами текстов чувства вынуждаются "отвлечься от объектов"(*пратьяхара*) и обратиться на самих себя. Йог ставит перед собой задачу кардинально изменить обычное мирское состояние, характеризующееся движением, беспорядочных дыханием, умственной рассеянностью и тому подобное, упражняясь в совершенно противоположном: неподвижности (*асана*), контролируемом дыхании (*пранаяма*), концентрации умственно-психического течения в одной точке (*экаграта*) и тому подобное. Это намерение "изменить в противоположную сторону" естественное поведение можно видеть даже в практике эротического мистицизма тантрической йоги: нормальная чувствительность постепенно изгоняется; йог преображается в бога, а его партнер – в богиню; половое соединение становится ритуа-

лом, и все нормальные физиологические реакции "инвертируются": выделение семени не только задерживается, но тексты еще подчеркивают и важность "возврата семени"*.

И снова: все эти усилия направлены на "смерть мирского человека", и символизм йоги или тантрической инициации продолжает символизм шаманской смерти и воскрешения, даже несмотря на то, что цель йога совершенно отличается от таковой "примитивного" мистика или чародея.

"МАГИЧЕСКОЕ ТЕПЛО" И "ВЛАСТЬ НАД ОГНЕМ"

Так как невозможно будет исследовать все "чудесные способности (*сиддхи*), которые видны в индусских, и вообще азиатских традициях, также как и в примитивных культурах, давайте удовлетворимся рассмотрением лишь одного их типа этого класса паранормальных способностей, который включает в себя "магическое тепло" и "владение огнем". Их исследование является поучительным так как материалы, касающиеся их, относятся ко всем культурным уровням – от самого архаического до наиболее высокоразвитого.

Одно из испытаний в инициации шаманизма требует способности переносить экстремальный холод и жар горящих углей. Например, у маньчжуров будущий шаман должен пройти следующее испытание: зимой во льду проделывается девять отверстий: испытуемый должен нырнуть в одно из них, проплыть подо льдом и вынырнуть в следующем, и так далее до девятого отверстия**.

* См. *Le Yoga*, pp.270.

** Shirokogorov, *Le Chamanisme*, pp.114.

В индо-тибетской инициации имеются испытания, когда успехи ученика в обучении проверяются по его способности высушить обнаженное тело и мокрые простыни в течение зимней ночи под падающим снегом. Это "психическое тепло" по-тибетски называется *gtum-mo* (произносится *тумо*). "Простыни окунаются в ледяную воду, каждый ученик заворачивается в одну из них и должен высушить ее на своем теле. Как только простыня высохнет, ее опять окунают в воду, затем помещают на тело ученика. И так продолжается до рассвета. Затем того, кто высушил наибольшее количество простыней, признают победителем соревнования"*.

Gtum-mo является упражнением тантрической йоги, хорошо известным в индусской аскетической традиции. Как будет показано далее, пробуждение *кундалини* сопровождается ощущением сильного тепла. Это открытие не следует приписывать тантрической йоге, еще в *Ригведе* считалось, что полное аскетическое воздержание *тапас* производит "тепло". Здесь перед нами очень древнее мистическое переживание: целый ряд примитивных традиций представляет магико-религиозную силу как "горение". Более того, эта магико-религиозная сила не является монополией мистиков и магов она также возникает "в пылу" поединка при посвящении в воины (см. далее).

"Магическое тепло" близко связано с другой техникой, которую можно назвать "владением огня" и которая делает тех, кто ею обладает, нечувствительными к жару горящих углей. Почти со всего шаманского мира мы имеем сообщения о таких подвигах, напоминающих нам представления факиров. В подготовке к трансу шаман может брать в руки горящие угли, глотать их, дотрагиваться до раскаленного докрасна железа и тому подобное. Во время празднеств "посвящения" арауканского шамана учителя и ученики, не обжигаясь, ходят босыми ногами по горящим углям, их одежда при этом также не воспламеняется, Во всей Северной Азии шаманы наносят себе

* Alexandra David-Neel, *With Mystics and Magicians in Tibet*, Chap.VI.

глубокие раны, могут глотать горящие угли или дотрагиваться до раскаленного докрасна или даже добела железа. Такие же подвиги характерны и для шаманов Северной Америки. У зуни, например, шаманы проделывают с огнем разнообразные трюки: они могут глотать горящие угли, ходить по ним, дотрагиваться до раскаленного докрасна железа и тому подобное. Матильда Стивенсон рассказывает о своих собственных наблюдениях: шаман держал у себя во рту горящие угли в продолжение шестидесяти секунд. *Вабене* из оджибве рассказывают о "тех, которые берут руками огонь": они безо всякого вреда для себя жонглируют горящими углями*.

Такие действия иногда проводятся коллективно. Так, в Китае *sai-kong* ведут за собой колонну через костер; такая церемония называется "хождение по дороге огня" и проводится перед храмом; *sai-kong* первым ступает на горящие угли, за ним следуют его младшие коллеги и даже зрители (См. *Le Chamanisme*, p.400). Наиболее ярким и лучше всего описанным примером коллективного хождения по раскаленным добела камням является хорошо известная церемония на Фиджи. Некоторые семьи обладают этой "способностью" и передают ее своим потомкам. Во время церемонии большое число непосвященных и даже посторонних людей также проходят по раскаленным углям без вреда для себя; но следует отметить, что для этого необходима определенная степень "веры" и уважения к символизму данного ритуала: в Раратонга один из европейцев, повернувший обратно после того, как начал идти по углям, обжег ноги**.

Подобные церемонии происходят время от времени в Индии. В Мадрасе йоги сделали такое прохождение через огонь возможным для значительного числа зрителей, которые не только не были подготов-

* *Le Chamanisme*, pp.63, 258.

** Об этой церемонии см. W..Guedgeon, "The Unu-ti, or Firewalking Ceremony in the *Journal of the Polynesian Society*, VIII, 1899. См также E. de Martino *Mondo Magico*, pp.29.

лены к нему, но некоторые из них были даже откровенно скептически настроены, среди них – епископ Мадраса и его сопровождающие*.

Владение огнем" вместе с другими шаманскими чудесами – вознесением, магическим полетом, исчезновением, хождением по воде и тому подобное – встречается и среди мистиков ислама. В одном предании о дервишах говорится, что "саиик, слушая учение шейха и понимания таинства, заключенные в нем, так разволновался, что сунул обе ноги в очаг, а потом голой рукой вытащил из него горящие угли..."**

И наконец, давайте не будем забывать, что коллективный ритуал прохождения через костер все еще сохранился в некоторых местах в Греции: хотя и слившись с общераспространенной посвященностью христианству, этот ритуал неоспоримо является архаическим, не только дохристианским, но, наверное, и доиндоевропейским. Для нас важен тот момент, что нечувствительность к теплу и невоспламеняемость достигаются при помощи молитвы и поста: "вера" играет существенную роль, и иногда прохождение по углям возможно в экстазе***.

Таким образом, от культур палеолита и до современных религий прослеживается эта мистическая техника. Истинное значение "магического тепла" и "владения огнем" угадать несложно: эти "чудесные способности" указывают на достижение известного состояния экстаза или, в отношении других культурных уровней (например, в Индии), на доступ к ничем не обусловленному состоянию абсолютной свободы. "Владение огнем" и потеря чувствительности как к экстремальному холоду, так и к температуре горящих углей является материальным выражением той идеи, что шаман или йог превзошли человеческое состояние и уже разделяют состояние "духов" (см. выше).

* См. детальное описание в книге Olivier Leroy, *Les Hommes Salamandres. Sur l'incombustibilite du cors humain*. Paris, 1931.

** Huart, цитируется из *Le Chamanisme*, p.361.

*** C.A.Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, Athens, 1945, pp.84; *Revue Metapsychique*, No 24, May-June, 1953, pp.9-19.

ЧУВСТВА, ЭКСТАЗ И РАЙ

На уровне архаических религий именно разделение состояния "духов" обеспечивает высочайший престиж мистиков и магов. Шаманы, также как и духи, "не сгорают", они летают по воздуху и становятся невидимыми. Здесь мы должны обратить внимание на тот важнейший факт, что крайнее переживание шамана заканчивается экстазом, "трансом". Именно в этом экстазе шаман в форме "духа" предпринимает свое длительное и опасное путешествие даже к самым высоким Небесам, чтобы встретиться с Богом, или к луне, или вниз в Ад и тому подобное. Иными словами, крайнее переживание шамана, экстаз, достигается *за рамками сенсорной сферы*; это переживание, которое затрагивает и вовлекает лишь его душу, а не все его существо – тело и душу; экстаз демонстрирует отделение души, то есть предвосхищает переживание смерти.

Это не больше, чем мы могли бы ожидать пройдя уже во время инициации через смерть и воскрешение, шаман способен входить в бестелесное состояние без вреда для себя в качестве "души" он может существовать так, что отделение от тела не оказывается фатальным для него. Каждый "транс" – это еще одна "смерть", во время которой душа покидает тело и путешествует во всех космических сферах. Однако, хотя шаманский экстаз повсеместно считается решающим доказательством священности, тем не менее, в глазах примитивного человека он представляет собой *упадок в сравнении с изначальным статусом шаманов.* Действительно, предания рассказывают о временах, когда шаманы отправлялись в свои путешествия на Небо *целиком*, вспоминают эпоху, когда шаманы *в самом деле* летали над облаками. Более того, экстаз, мистический экстаз, осущест-

вляемый лишь духовно, считается низшим по отношению к более раннему его положению, когда шаман творил все свои чудеса, будучи *в своем собственном теле* – магический полет, восхождение на Небо и спуск в Ад. Владение огнем остается одним из редких конкретных доказательств "подлинного" чуда, выполняемого в нашем телесном состоянии – вот почему этому явлению придается такое большое значение во всех шаманских кругах. *Это доказательство того, что шаман разделяет состояние "духов", все еще продолжая существовать во плоти*; доказательство того, что "чувствительность" может быть изменена, не будучи разрушенной; что человеческое состояние было превзойдено, не будучи уничтоженным, то есть что оно было "возвращено" до своего изначального совершенства. (Мы скоро вернемся к этой мифической теме изначального совершенства.)

Но даже "владению огнем" приписывается упадничество по сравнению с ранними его проявлениями. Маори утверждают, что их предки могли пересечь большой ров, полный горящих углей. Но в наше время этот ритуал исчез. В Мбенга говорят, что ров был намного шире и прохождение его повторялось три или четыре раза*.

Буряты рассказывают, что в "старые времена" шаман-кузнец дотрагивался до огня языком и мог держать в руке расплавленное железо. Но Сандчеев, присутствуя на церемонии, не видел ничего другого, кроме касания ногами раскаленного докрасна железа**.

Павиотсо до сих пор говорят о "старых шаманах", которые клали себе в рот горящие угли и без вреда для себя держали в руках раскаленное докрасна железо. Чукчи, коряки и тунгусы, также как и сельк'намы с острова Огненная Земля, считают, что "старые шаманы" имели намного большую силу и что современный шаманизм находится в упадке. Якуты с тоской вспоминают то время, когда шаман на своем коне взлетал прямо в небо и его, полностью облаченного

* E. de Martino, *Il Mondo Magico*, pp.174-175.

** См. *Le Chamanisme*, p.410.

в железо, можно было видеть парящим в облаках под звуки барабана*.

Упадок современного шаманизма – историческое явление, которое частично объясняется религиозной и культурной историей архаических народов. Но в преданиях, на которые мы только что ссылались, речь идет еще кое о чем, а именно: о мифе *об* упадке шамана, так как эти предания утверждают о существовании времен, когда шаман летал на небо не в экстазе, а реально. *In illo tempore* это было вознесение "не духа", а тела. Значит состояние "духовное" означает упадок к сравнении с тем, что было раньше, когда не было необходимости в экстазе, так как отделение души от тела не было возможным, а это означает, что не было смерти. И именно появление смерти путем отделения души от тела и ограничения продолжительности существования положило конец целостности человека. Иначе говоря, в мировоззрении примитивных людей наших дней *мистические переживания* уступают *сенсорным переживания изначального человека*.

Действительно, как мы уже видели, согласно мифам (см. выше), Предок или изначальный человек ничего не знал о смерти, страдании или работе: он жил в мире с животными, мог с легкостью попасть на небо и непосредственно встретиться с Богом. Произошла катастрофа и прервала эту связь между небом и Землей; и это было началом современного состояния человека, характеризующееся ограниченностью во времени, страданием и смертью.

Поэтому во время транса шаман пытается *выйти из этого человеческого состояния*, то есть отбросить последствия "падения" и *войти снова в состояние изначального человека*, которое описывается в мифах о Рае. Экстаз временно воссоздает первоначальное положение человечества в целом – за исключением того, что шаман уже не восходит на Небо во плоти и крови, что обычно делал изначальный человек, а лишь в состоянии экстаза и в форме *духа*.

* Там же, с.271, 227, 231, 212.

И поэтому мы можем понять почему на экстаз шамана смотрят как на что-то упадническое; это чисто "духовное" переживание, которое нельзя сравнить со способностями "шаманов старины", которые, хотя и не могли полностью превзойти человеческое состояние, были тем не менее, способны творить "чудеса" и, в частности, были способны взлетать на Небо *in concreto*. Таким образом, "шаманы древности" сами были представителями уже падшего человечества, стремящимися вернуться к райскому положению вещей "до падения".

Это умаление экстаза, сопровождаемое глубоким уважением к "силам", по нашему мнению, не означает ни неуважения к "духовности, ни страха непонимания, вызываемого "магией", а выражает тоску по утерянному раю, стремление познать божественное а также невозможность *своими собственными чувствами* постичь его. Другими словами, можно сказать, что примитивный человек снова жаждет легко доступной физической встречи со священным, и именно это объясняет его взгляд на Космос как иерофанический факт – любой и каждый предмет может стать воплощением священного. Мы не имеем никакого права делать из этого вывод о "более низкой ментальности примитивного человека, чья способность к абстракции и размышлению сегодня подтверждается столь многими наблюдателями. "Тоска по Раю", скорее, относится к тем глубинным эмоциям, которые пробуждаются в человеке, когда, стремясь слиться со священным *своим существом в целом* он обнаруживает, что эта целостность лишь видимая и что в действительности сама конституция его существа является следствием его разделенности.

V

СИМВОЛИЗМ ВОЗНЕСЕНИЯ И "СНЫ НАЯВУ"

МАГИЧЕСКИЙ ПОЛЕТ

В соответствии со своими теориями Верховной Власти Хогарт считал идеологию "магического полета" неотделимой от статуса царей-богов. Царей Юго-Восточной Азии и Океании носили на высоте плеча, потому что они, приравниваемые к богам, никогда не должны были касаться земли; они, подобно богам, "летали по воздуху"*.

Хотя эта гипотеза выражается со свойственной великому английскому антропологу непреклонностью, она, тем не менее, вызывает интерес. Идеология в отношении царя тем или иным образом действительно подразумевает вознесение на небо. В своей впечатляющей работе, которая должна была бы послужить началом целого раздела литературы, Биккерман показал, что обожествление римского императора включало такого рода вознесение**.

Императорское обожествление имеет долгую историю в восточном мире. Можно даже сказать, что оно доисторично. Недавно, изучая идеи царственности и ритуальный характер суверенности Среднего Востока времен античности, Виденгрен блестяще разъяснил этот комплекс вознесения: несмотря на

* A.M.Hogart, "Flying through the air" in the *Indian Antiquary*, 1923, pp,80-82, republished in the volume *The Life-giving Myth*, London, 1952, pp.28-32.

** E.Bickerman, "Sie romische Kaiserapotheose" in the *Archiv. f. Religionsgewissenschaft*, 27, 1929, pp.1-34, esp.pp.9-13.

неизбежные расхождения, вызванные многообразием культур и модификациями, наложенными историей, символизм и сценарий царственного вознесения во многом оставался сходным на протяжении тысячелетий. Более того, тот же его *характер* содержится в типичных образах и мифических жизнеописаниях божественного Посланника, Избранного и Пророка*.

Аналогичную ситуацию мы встречаем в Китае. Первым из монархов, который, согласно преданию преуспел в полете, был император Шунь (2258-2208 по Китайской хронологии); две дочери императора Яо, которые по-видимому, были страшными колдуньями, открыли Шуню искусство "летать, подобно птице", имеются и другие примеры императоров, летающих по воздуху. Лофер детально доказал, что в Китае "магический полет" был одержимостью, которая нашла свое отражение в многочисленных легендах о колесницах и других летающих аппаратах**

Имеются даже примеры "обожествления похищением": Желтого императора Хоан-ци забрал на небо вместе с его женами и советниками, всего до семидесяти человек, бородатый дракон.

Но, исходя из того обстоятельства, что император Chun научился летать от двух колдуний, мы можем считать, что этот мифически-ритуальный комплекс не был творением идеологии царственности. Действительно, выражения "пернатый мудрец" или "пернатый гость" обозначали даоистского священника. "Достичь в полете Небес" на китайском языке выражается следующим образом: "с помощью птичьих перьев он преобразился и вознесся вверх как бессмертный"***

Даосы и алхимики способны были подниматься в воздух****.

* G.Widengren, *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*, Upsals-Leipzig, 1950, его же *Muhammad the Apostle of God and his Ascension*, Upsala-Weisbaden, 1955, esp.pp.204.

** B.Laufer, *The Prehistory of Aviation*, Chicago, 1928.

*** B.Laufer, *The Prehistory of Aviation*, Chicago, 1928.

****Несколько примеров представлено у Лофера с.26 и в нашей книге *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, pp.369 и A.Waley, *Nine Chinese Songs*, London, 1954.

Что же касается птичьего оперения, то это один из символов "шаманского полета", с которым мы чаще всего встречаемся и который очень обширно представлен в наиболее древней китайской иконографии*.

Нам в этой главе нет необходимости доказывать для каждой из рассматриваемых культурных областей, что небесный полет является не монополией монархов, а чудом, которое могут совершать всевозможного рода мудрецы, чародеи и мистики. Нам нужно лишь доказать, что магический полет выходит за рамки сферы монаршества и имеет хронологический прецедент, предшествующий формированию идеологии царственности. Если монархи способны подниматься в Небеса, то это потому, что они уже разделяют не только человеческое состояние. Они не являются ни единственными, ни первыми человеческими созданиями, осуществившими такую перемену бытия. Поэтому мы предлагаем рассмотреть и описать то существовавшее положение, при котором стало возможным создание этой обширной коллекции мифов, обрядов и легенд, затрагивающих "магический полет".

Давайте сразу же отметим, что превышение человеческого состояния не обязательно подразумевает то "обожествление", которое является существенное концепцией идеологии божественного царствования. Китайские и индийские алхимики, йоги, мудрецы и мистики, как и колдуны, и шаманы, тоже могут летать, но не провозглашают в связи с этим себя богами. Их поведение прежде всего доказывает, что они разделяют состояние "духов"; и мы сейчас увидим, насколько это разделение важно для понимания архаической антропологии.

Во-первых, для того, чтобы сориентироваться в обширном материале, касающемся "магического полета", удобно выделить две основные категории фактов: во-первых – это группа мифов и легенд о воздушных приключениях мифических предков

* См. Hentze, *Sakralbonzen und ihre Bedeutung in den fruhchinesischen Kulturen*, Antwerp, 1941, pp. 100ff., 115ff.

Marchen типа *Magische Flucht**, включающих, в общем все легенды, повествующие о людях-птицах (или пернатых людях); и, во-вторых – это категория обрядов и верований, подразумевающих переживание "полета" или вознесения на Небо. Теперь экстатический характер вознесения не вызывает никакого сомнения. Как мы знаем, техники экстаза являются составной частью явления, широко известного как шаманизм. Посвятив целый том анализу этого явления, здесь мы ограничимся обобщением тех открытий, которые прямо касаются наших целей. "Полет" отражает способность некоторых индивидуумов произвольно покидать в пространственном отношении свое тело и путешествовать в форме "духа" по трем космическим сферам. Человек отдается "полету", то есть вызывает у себя экстаз (не обязательно включающий транс) или для того, чтобы доставить душу принесенного в жертву животного в высочайшие Небеса и преподнести ее Владыке Небес, или для того, чтобы отправиться на поиски души больного человека, которую, предположительно, завлекли или похитили демоны – в этом случае путешествие может проходить как по горизонтали в отдаленные места, так и вниз, по вертикали, в Ад – или, наконец, чтобы провести душу умершего к ее новому месту пребывания. Естественно, что, кроме этих экстатических путешествий, предпринимаемых с коллективной религиозной целью, шаман иногда входит в экстаз или стремится к нему для своих собственных духовных целей. Какая бы социально-религиозная система ни управляла и ни узаконивала бы деятельность шамана, шаман-ученик должен пройти через все испытания инициации, которые включают переживание символической "смерти" и "воскрешения". Считается, что во время инициации ученика, его душа путешествует на небо и в Ад. Очевидно, шаманский полет равнозначен ритуальной "смерти". Душа покидает тело и улетает в сферы, недоступные живым. Экстазом шаман приравнивает себя к богам, умер-

* Магический полет (нем.) – *Прим. ред.*

шим и духам способность "умереть" и снова вернуться к жизни – то есть по собственному желанию оставить и вернуться в свое тело – означает, что он превзошел человеческое состояние.

Здесь не место распространяться о способах, при помощи которых шаманы добиваются экстаза; давайте просто отметим, что они в равной мере утверждают, что совершают полет, подобно птицам (или верхом на коне или птице) или улетают на своем барабане*.

Этот специфический шаманский инструмент играет важную роль в подготовке к трансу: шаманы и Сибири, и Центральной Азии заявляют, что они путешествуют по воздуху, сидя на своих барабанах. Ту же экстатическую технику мы встречаем у бон-по, священников Тибета**.

Мы встречаемся с ней даже в тех культурах, где шаманизм в прямом смысле этого слова менее распространен – например, в Африке***.

Следовательно, именно в экстатических переживаниях вознесения мы должны искать то существовавшее положение, которое ответственно за символизм и образы, относящиеся к "магическому полету". Было бы бесполезно искать "начало" такого комплекса символов в определенном культурном цикле или в конкретной точке истории человечества. Хотя и специфичные для шаманизма *stricto sensu*, экстаз, ритуалы, убеждения и символы, неотъемлемые от него, широко встречаются и во всех других архаических культурах. Вполне вероятно, что опыт переживания экстаза, во всех его бесчисленных аспектах, совпадает по времени со становлением человеческого состояния в том смысле, что он является интегральной чертой того, что называется осознанием человеком своего специфического положения в Космосе.

* См. Eliade, *Le Chamanisme*, pp.180, 186, 193 (шаманы верхом на птицах), p.185 (на коне), 51, 212, 22, 415 (летают, как птицы), 160 (летают на своих барабанах).

** См. Helmut Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der Tibetichen Bon-Religion*, Wiesbaden,1950, p. 203.

*** Adolf Fridrich, *Afrikanische Priestertumer*, Stuttgart, 1939, pp. 193ff.

Все это становится еще более очевидным, когда мы примем во внимание другой ряд фактов, относящихся к мифам и легендам о "полете". Для наших целей не имеет значения, основано ли эпическое содержание таких мифов и легенд непосредственно на действительных экстатических переживаниях (транс шаманского типа) или оно является творением сновидений или продуктом чистого воображения. С определенной точки зрения, сновидческий аспект и воображение принимают участие в магии экстаза сейчас мы увидим, какое значение мы должны уделять этому участию. В данный момент давайте вспомним, что психоанализ признал измерение воображаемого как имеющего изначальное значение для человеческого существа в целом. Воображаемые переживания являются неотъемлемой частью человека в не меньшей степени, чем повседневные переживания и практическая деятельность. Хотя его структура и соответствует структуре "объективной" реальности, мир воображаемого не является "нереальным". Сейчас мы увидим значение его творений для философской антропологии.

Что нам прежде всего бросается в глаза в мифологии и фольклоре "магического полета", так это его примитивность и всеобщая распространенность. Общепризнанно, что тема *Magische Flucht* является одной из самых древних тем фольклора: она встречается везде и даже в самых архаических культурных слоях*.

Строго говоря, речь идет не о "полете", а о головокружительной траектории, чаще всего в горизонтальном направлении. То есть то, чего можно было бы ожидать, как считают исследователи фольклора, если бы в центре рассказа был бы побег юного героя из царства смерти, преследуемого приводящим в ужас образом, который является воплощением са-

* См. Dr. Marie Pancritius, "Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen" in *Anthropos*, 8, 1913, pp.854-879; 929-879; Antti Aarne, *Die Magische Flucht. Eine Marchenstudie*, (FFC, No.92), Helsinki, 1930.

мой Смерти. Было бы интересно проанализировать структуру пространства, в которой проходит магический полет, более подробно, чем мы можем сделать это здесь: мы нашли бы в нем все элементы обеспокоенности, предельного усилия избежать надвигающейся опасности, освободиться от наводящего страх присутствия. Герой бежит быстрее волшебных коней, скорее ветра, быстро, как сама мысль _ но оторваться от своего преследователя ему удается лишь в самом конце. Более того, заметьте, что он летит не в сторону Неба, он убегает не вверх и не только вверх. Пространственная вселенная *Magische Flucht* остается вселенной человека и смерти, и ее пределы никогда не преступаются. Скорость увеличивается до фантастической, однако смены измерения не происходит. Божественное не вмешивается в этот кошмар, в это беспорядочное бегство человека от Смерти; беглецу помогают лишь друзья-животные и феи; и именно при помощи волшебных предметов, которые он бросает через плечо и которые превращаются в грандиозные естественные преграды (горы, леса, моря), в конце концов, ему удается убежать. Это не имеет ничего общего с "полетом". Но в этой вселенной обеспокоенности и при головокружительных скоростях важно различить один существенный момент: отчаянное усилие *избавиться* от чудовищного присутствия *освободить самого себя.*

Пространство приобретает совершенно иной аспект в бесчисленных мифах, сказках и легендах, в которых человеческие и сверхчеловеческие создания летят на небо или свободно путешествуют между Небом и Землей, проделывая это или с помощью птичьих крыльев, или каким-то другим способом. Не скорость полета и не драматическая напряженность воздушного путешествия характеризуют этот комплекс мифов и фольклора, а факт *потери веса*, произошедшая онтологическая перемена в самом человеческом существе. Мы не имеем возможности здесь рассмотреть все типы и разновидности этого "полета" и сообщения между небом и Землей. Дос-

таточно будет сказать, что эта тема имеет всеобщее распространение* и является неотъемлемой частью целой группы мифов, касающихся как небесного происхождения первых человеческих существ, так и райского состояния во время изначального *illud tempus*, когда Небеса были очень близки к земле и мифический Предок мог довольно легко попасть на них, взобравшись на гору, дерево или лиану (см. выше).

Одним из фактов, имеющих особенное значение для наших целей, является тот, что тема полета и вознесения на Небо встречается на всех уровнях архаических культур: в ритуалах и мифологиях шаманов и практикующих исступленные состояния она встречается так же часто, как и в мифах и фольклоре других слоев общества, которые не претендуют быть известными силой своих религиозных переживаний. Короче говоря, вознесение и "полет" относятся к переживанию, общему для всего примитивного человечества. То, что это переживание составляет глубинные измерения духовности, показано последующей историей символизма вознесения. Давайте вспомним значение, которое придается символам души в качестве птицы, "Крыльям души" и тому подобное; и обряды, которые указывают на духовную жизнь как на "возвышение", мистические переживания к восхождение и тому подобное. Количество материалов, имеющихся сейчас в распоряжении историка религий, таково, что любое перечисление этих тем и символов, скорее всего, окажется неполным. Поэтому мы должны ограничиться несколькими упоминаниями, относящимися к символизму птицы**.

Вероятно, мифически-ритуальная тема "птица – душа – экстатический полет" существовала уже в эпоху палеолита; именно в этом смысле могут быть истолкованы рисунки в Альтамире (человек с маской птицы) и знаменитое рельефное изображение в пещере Ласко (человек с головой птицы), в которых

* Gudmund Hatt, *Asiatic influences in American folk-lore*, Copenhagen, 1949, pp.56.

** См. *Le Chamanisme*, pp.415.

Хорст Кирхнер видит изображение шаманского транса*.

Что же касается мифических концепций души как птицы и духа-проводника (*психополог*), то они были достаточно изучены, чтобы мы смогли удовлетвориться всего лишь несколькими упоминаниями о них. Большое количество символов и их значений, имеющих дело с духовной жизнью и, прежде всего, с силой ума, связано с образами "полета" и "крыльев". "Полет" означает "интеллект", понимание тайных вещей и метафизических истин. "Разум" (*манас*) – это самая быстрая из всех птиц", – говорит *Ригведа*, а *Pancavimca Brahmana* (IV.1,13) утверждает, что "у того, кто понимает, есть крылья". Теперь мы можем видеть, как архаический и типичный образ "полета" становится наполненным новыми значениями, открытыми в ходе нового пробуждения сознания. И сейчас мы вернемся к рассмотрению этого процесса присвоения новых ценностей.

Крайняя архаичность и всеобщая распространенность символов, мифов и легенд, связанных с "полетом", представляют собой проблему, которая простирается далеко за сферу историка религий в таковую философской антропологии. Однако мы не можем не обратить на нее внимания; в наши намерения, действительно, отчасти входило показать, что материалы по этнографии и истории религий представляют интерес для феноменолога и философа, ввиду того, что они имеют дело с первоначальными духовными состояниями. Теперь, если мы рассмотрим "полет" и весь связанный с ним символизм как целое, то их значимость сразу же станет очевидной: все они выражают разрыв со вселенной повседневных переживаний и в этом разрыве очевидна двойственная направленность – посредством "полета" в одно и то же время достигается как *переход пределов*, так и *свобода*. Нет необходимости упоминать, что такие

* Horst Kirchner, "Ein archaologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus" in *Anthropos*, 47, 1952, pp.244-286 в отношении символизма птиц.

термины, как *переход пределов* или *свобода*, не встречаются на рассматриваемых архаических уровнях культуры, но сами переживания присутствуют – факт, имеющий свое значение. С другой стороны, это доказывает, что корни свободы следует искать в глубинах психики, а не в условиях, вызванных определенными историческими моментами; другими словами, желание абсолютной свободы стоит в ряду самых существенных стремлений человека, независимо от достигнутого им уровня культуры и форм его социальной организации. Создание этих повторяющихся до бесконечности, бесчисленных воображаемых вселенных, в которых переступается пространство и исчезает вес, красноречивее всяких слов говорит об истинной природе человеческого существа. Стремление порвать узы, держащие его в рабстве земли – не результат космического давления или экономической ненадежности, это неотъемлемая часть человека, который является единственным существом, наслаждающимся образом существования, уникальным для всего мира. Такое желание освободиться от своих ограничений, воспринимаемых как какой-то тип деградации, и снова обрести непосредственность и свободу – желание, выражаемое в только что приведенном здесь примере символами полета, должно стоять в ряд особых черт человека.

С другой стороны, отрыв от плоскости, осуществляемый "полетом", означает действие переступания границ. И немаловажно найти уже на наиболее архаических стадиях развития стремление выйти за пределы и "выше" человеческого состояния, изменить его при помощи избытка "одухотворенности". Все эти мифы, обряды и легенды, на которые мы ссылались, можно объяснить лишь стремлением видеть человеческое тело, ведущее себя как "душа", превратить материальную модальность человека в духовную.

Потребовался бы длительный анализ, чтобы очертить и расширить эти несколько наблюдений. У нас нет возможности начинать его здесь. Но нам кажется, что некоторые заключения уже получены, и мы

ограничимся тем, что обрисуем их в общих чертах. Первое заключается в общем характере и интересе для истории религий в целом. Мы отмечали уже, что даже если в религиозных верованиях не господствует принцип *ouranian* богов небесных, символизм вознесения на небо все равно существует и всегда выражает *переступание границ**.

Поэтому нам кажется, что описание религии исключительно на основе ее специфических законов и доминирующих мифологических тем не будет полным. Это было бы подобно описанию человека, основанному лишь на его общественном поведении, оставив без внимания его тайные желания, ностальгию, противоречия в его существовании и целую вселенную воображения, которые имеют для него более существенное значение, чем избитые заключения, произносимые им. Если перед тем, как начать описание той или иной религии, мы в равной мере примем во внимание весь подразумеваемый символизм мифов, легенд и повествований, которые составляют устную традицию, а также символизм, различимый в структуре жилищ и различных обычаях – мы откроем целое измерение религиозных переживаний, которые, казалось, отсутствовали или были едва различимы в церковной службе и официальной мифологии. "Подавляются" ли эти верования или маскируются религиозной жизнью, или просто ее "упадком" – это другая проблема, на рассмотрении которой мы не будем здесь останавливаться. Достаточно было сказать, почему нельзя знать и описать религию, не принимая в расчет скрытое религиозное содержание, выраженное символами.

Возвращаясь к нашему нынешнему вопросу, важно отметить, что несмотря на множество различных переоценок, которые перенес символизм "полета" и вознесения в ходе истории, его структурная целостность все же остается различимой. Другими словами, какое бы содержание и значение не приписывалось бы переживаниям вознесения многими религи-

* См. наше *Patterns in Comparative Religion*, pp.110.

ями, в которых "полет" и вознесение играют свою роль, всегда остается две основных темы, подчеркнутые нами – переступание границ и свобода. То и другое достигается разрушением плоскости существования и выражает онтологическое изменение человеческого существа. Предполагаемая способность монархов летать по воздуху возможна потому, что они больше не разделяют человеческого состояния и являются "свободными". Именно по этой причине йоги, алхимики, *архаты* способы по своему желанию перемещаться, летать и исчезать. Нужно лишь внимательно проанализировать индийские материалы, чтобы понять, какие замечательные нововведения, берущие свое начало от последовательных переживаний и новых пробуждений сознания, произошли в длительной истории Индии. Некоторые из этих усовершенствований описаны в наших предыдущих работах*.

Здесь мы ограничимся лишь несколькими указаниями. Давайте вспомним, что "полет" так характерен для буддистских *архатов*, что *arahaut* является основой синегального глагола *rahatve* – "исчезать, мгновенно перемещаться из одного места в другое". В этом случае мы, очевидно, имеем дело с темой фольклора (летающий мудрец и чародей), которая настолько поражала воображение, что нашла свое выражение в лингвистической форме. Но необходимо также принять во внимание специальное значение "полета" у *архата*, значение, связанное с духовным переживанием, которое предполагает переступание рамок человеческого состояния. Как общее правило можно сказать, что *архаты* – как все *jnanin* и йоги – являются *kamacarin* – существами, "которые могут перемещаться по собственному желанию". Как говорит об этом Кумарасвами, то, что подразумевается под *kamacarin*, является "состоянием того, кто, будучи в форме души больше не нуждается ни в каком движении, чтобы попасть в любое место**.

* См. *Le Chamanisme*, pp.362 и *Yoga...*, p.318.

** Ananda Coomaraswamy, *Figures of Speech of Figures of Thought*, London, 1946, p.184.

Ананда Кумарасвами напоминает нам, что обычным санскритским выражением для обозначения "исчезать" является *antar-dhaman gam* – буквально: "войти во внутреннее состояние". В *Kalingabodhi jataka* полет по воздуху связан с тем, "что тело облачается в одеяние созерцания *jhana vethanena**.

Все это означает, что на уровне чисто метафизических знаний "полет" и "восхождение" становятся простыми традиционными формулами, больше уже не выражающими никакого телесного движения, а представляющими вид пространственной одновременности, доступной человеку благодаря его разуму.

С нашей точки зрения, еще более интересными являются образы, которые означают превышение человеческого состояния благодаря способности *архата* летать через крыши домов. Буддистские тексты говорят об *архате*, который взлетел и прорвался сквозь крышу дворца**, или о тех, кто "взлетая по своему собственному желанию может подниматься в воздух через крышу дома".***

Так, например, Моггалана, пройдя сквозь купол, поднимается в воздух".****

Этот символизм подлежит двойственному толкованию: в плоскости тонкой физиологии и мистических переживаний он относится к "экстазу", а следовательно, к полету души через *brahmarandhra*,+ в то время как в рамках метафизической плоскости относится к отбрасыванию обусловленного мира. Под "домом" подразумевается Вселенная, а прохождение сквозь крышу дома означает, что *архат* переступил границы мира или поднялся над ним. Как бы глубока ни была пропасть, разделяющая архаическую мифологию и фольклор, касающиеся "полета", от индус-

* Coomaraswamy, op.cit., pp.183-184.

** *Jataka*, III, p.472.

*** *Dhammapada Atthakatha*, iii, pp.66, Ananda Coomaraswamy, "symbolism of the Dome", in the *Indian Historical Quarterly*, 14, 1938, pp.1-56, p.54.

**** *Dhammapada Atthakatha*, III p.66, Coomaraswamy, *ibid.*

\+ Термин, означающий отверстие на верхушке черепа, которое играет ведущую роль в технике Тантрической йоги.

ских техник выхода за рамки мира и метафизических знаний остается верным, что в тех различных образах, которыми они манипулируют, видна гомология.

Предстоит еще целое исследование феноменологии левитации и экстаза восхождения у "магов" – то есть у тех, кто утверждает, что обрел способность самоперемещения – и у мистиков. Когда оно будет проделано, мы будем лучше знать, какая четкость и разграничение требуются при описании каждого типа, не говоря уже об их бесчисленных вариантах. Нужно лишь обратиться к экстазу Заратустры*, или *miraj* Мухаммеда** чтобы убедиться в том, что в истории религий, как и везде, сравнивать не означает смешивать. Было бы нелепо сводить к минимуму различия содержания, которые разнообразят примеры "полета", "экстаза", и "вознесения". Но было бы настолько абсурдно не увидеть соответствия структуры, появляющейся в результате таких сравнений. В истории религий, как и в других дисциплинах, построенных на умозаключениях, именно знание структуры делает возможным понимание значений. Лишь прояснив в целом структуру символизма "полета", мы сможем прийти к его первому значению, и перед нами откроется путь к пониманию каждого отдельного случая. Важно помнить о том, что на всех уровнях культуры, независимо от глубоко отличных религиозных и исторических контекстов, символизм "полета" неизменно выражает отбрасывание человеческого состояния, выход за его рамки и свободу.

* В отношении шаманской структуры Заратустры см., *Le Shamanisme*, pp.365, G.Widengren, "Stand und aufgaben der Iranischer Religionsgeschichte", II, in *Numen 2*, 1955, pp.66.

** См. G.Widengren, *Muhammad the Apostle of God*, pp.96.

СЕМЬ ШАГОВ БУДДЫ

Теперь давайте рассмотрим другой ряд образов и символов, о которых мы уже упоминали в связи с символизмом полета – восхождения на небо при помощи ступеней. Вопервых, существует буддистский текст, имеющий особое значение, в котором показано, до какой степени эти традиционные образы подвержены метафизической переоценке.

"Сразу же после своего рождения Бодхисаттва ставит ноги прямо на землю и, повернувшись в Северу, делает семь больших шагов, укрывшись под белым зонтом. Он осматривает все вокруг и голосом, как у быка, говорит: "Я на вершине мира, я самый лучший в мире, это мое последнее рождение; для меня никогда больше не будет другого существования". (*Majjhima-Nikaya*,III, p.123). Эта мифическая тема Рождения Будды повторяется с некоторыми вариациями в последующей литературе Никайя-Адама из Винайи и в биографиях Будды. В пространном примечании к своему переводу *Mahaprajnaparamitasastra* Нараджуны, Этьенн Ламотт сгруппировал наиболее важные цитаты: Будда делает семь шагов в одном направлении, на Север, или в четырех, шести или десяти направлениях; он делает эти шаги, стоя на земле или на лотосе, или на высоте четырех дюймов*.

Частое повторение первой темы – семь шагов, сделанных исключительно в направлении севера – убеждает нам в том, что другие вариантные формы (четыре, шесть или десять направлений) относятся к более позднему времени и, вероятно, своим появлением обязаны интеграции этой темы с более сложным символизмом. Давайте на время оставим в стороне анализ различных способов, при помощи которых Будда достигает севера

* Etienne Lamotte, *Le Traite de la Grande de Saggesse, de Nagarjuna*, Vol.I, Louvain, 1944, pp.6. В отношении *sapta padani* см. A.Foucher, *L'art drecobouddhique du Gandhara*, Paris, 1905-1922, fig.154-155, см. также *Images et Symboles*, pp.98.

(стоя "прямо на земле", на лотосе или скользя над поверхностью), и ограничим свое внимание центральным символизмом семи шагов. В своем исследовании этой мифической темы Поль Мус хорошо очертил ее космологическую структуру и метафизическое значение*.

Фактически, семь шагов приводят Будду к вершине космической системы. Выражение "Я выше всего в мире" *aggo'ham asmi lokassa* означает ни что иное, как то, что Будда *преступил границы пространства.* Он достигает "вершины мира" (*lokkgge*), пройдя через семь космических стадий, которые, как мы знаем, соответствуют семи мирским небесам. С другой стороны, монумент, известный под названием *семиэтажная прасада*, символизирует мир, завершающийся космическим севером: с его вершины можно достать до небесной страны Будды**.

Что миф о его Рождении выражает с абсолютной четкостью, так это то, что сразу же после рождения Будда выходит за рамки Космоса и отбрасывает пространство и время (он становится "высочайшим" и "древнейшим" в мире). В значительной степени этот символизм переступания границ проясняется теми различными способами, которыми Будда проделывает эти семь шагов. Или он не касается земли, или под его ногами распускается лотос, или он скользит над землей – он не оскверняется никаким прямым контактом с этим нашим миром. В отношении символизма ног, расположенных параллельно земле, Бюрнуф уже цитировал буддистский текст, к которому обращается Поль Мус с комментарием: "Куда бы ни пошел властитель мира, полые места заполняются, а возвышенные места выравниваются и тому подобное". Под ногами будды земля становится "ровной", что означает отбрасывание массы и третьего измерения – образ, отражающий выход за рамки пространства"*.

* Paul Mus, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme*, Hanoi, 1935, I,pp.475-575, и его же *La notion du temps reversible dans la mythologie bouddhique*, Melun, 1939.

** Mus, *Barabudur*, pp.95, 320.

*** Mus, *Barabudur*, p.484.

Метафизическое значение этого символизма выход за границы пространства доводится до крайней степени в буддистских теориях. Но, очевидно, происхождение его не буддистское. Выход за пределы Мира при поднятии на Небеса уже было известно в добуддистские времена. "Жертва во всей своей целостности – это тот корабль, который плывет к Небесам (*Catapatha Brahmana*,IV, 2,5,10). Структурой обряда является *durohana – трудное восхождение.* Священник поднимается по ступеням *akkamana* к жертвенному столбу и, добравшись до вершины, простирает руки в стороны (подобно птице, расправляющей крылья) и кричит: "Я добрался до Небес, до Богов. Я стал бессмертным *Taittiriya Samhita*, 1, 7, 9). "Воистину священник делается лестницей и мостом для того, чтобы достичь небесного мира". (Там же, IV, 6, 4, 2)*.

В этом случае мы, очевидно, имеем дело с верованием в магико-религиозную действенность Ведического жертвоприношения, то пока еще не с "выходом за рамки" космоса, которое является основной темой рождения Будды. Тем не менее, важно отметить аналогию между шагами Будды и ступенями к жертвенному столбу, по которым священник поднимается к вершине. Результат в этих двух случаях аналогичный: достижение крайней вершины вселенной, приравниваемой к

Будда, проходящий через семь небес для достижения "высшей точки"- то есть его восхождение через "космические стадии", которые соответствуют семи планетарным небесам – это тема, относящаяся к символико-ритуальному комплексу, общему для Индии, Центральной Азии и Среднего Востока. Мы рассматривали эту систему верований и обрядов в своей работе *Le Chamanisme* (с.237 и далее, 423 и далее). Давайте лишь отметим, что "семь шагов Будды" аналогичны восхождению на небе сибирских шаманов при помощи ступеней, вырубленных в це-

* См. *Images et Symboles*, pp.57 и *Le Chamanisme*, pp.362.

ремониальной березе (семь, десять или шестнадцать зарубок, соответствующих количеству Небес или лестнице с семью перекладинами, которая устанавливается посвященными в таинствах Митры. Все эти обряды и мифы имеют общую структуру: вселенная представляется состоящей из семи уровней, один над другим – то есть семи планетарных небес; вершина расположена или на космическом Севере, или на Полярной Звезде, или в Эмпиреях, что равнозначно тому же символизму "Центра Мира". Поднятие на высшие Небеса, то есть действие выхода за рамки мира, происходит у "Центра" (это может быть храм, царственный город или священное дерево, аналогичное Космическому Дереву, жертвенный столб, приравниваемый к *Axis Mundi** и тому подобное), потому что именно в "Центре" происходит "переход" от одного уровня к другому, а следовательно, и переход с Земли на Небо**.

Возвращаясь к теме рождения Будды, мы, несомненно, оказываемся перед другой интерпретацией архаического символизма трансцендентальности. Принципиальное различие между семью шагами Будды и брахманическими, сибирскими и митраическими обрядами заключается в их религиозной ориентации и их различной метафизической причастности. Миф о Рождении открывает перед нами выход Будды за рамки этого запятнанного и печального мира. Брахманические и шаманские ритуалы указывают на небесное восхождение, которое позволит разделить мир богов и обеспечит преимущественное состояние после смерти или даст возможность воспользоваться помощью Высшего Божества. В таинствах Митры посвященный предпринимает символическое путешествие через семь небес, чтобы "очиститься" от влияния опекающих планет и подняться в Эмпиреи. Но структура всех этих "мотивов" идентична: человек *преступает рамки мира, проходя через семь небес и достигая вершины Космоса, Полюса.*

* Ось мира (лат) – *Прим. ред.*

** См. *Images et Symboles*, pp.52.

Как отмечает Поль Мус в отношении индийской космологии – точка, с которой начинается Сотворение, является вершиной. "Сотворение происходило постепенно, сверху вниз последовательными стадиями". Полюс – это не только ось космического движения, но также и "наидревнейшее" место, потому что именно от него начал свое существование Мир. Именно поэтому Будда кричит: "Это я у вершины мира... Это я наидревнейший". Достигнув вершины Космоса, Будда *становится современником начала мира.* Он отбросил Время и Сотворение и оказался во вневременном миге, предшествующем космогонии. Происходит "возврат в прошлое", чтобы воспроизвести изначальное состояние, "чистое" и неиспорченное, потому что его еще не коснулось Время. "Возвращение назад", до того момента, пока не достигнешь "наидревнейшего" места в Мире, равнозначно отречению от течения времени и отрицанию работы, проделанной Временем. Объявляя себя "Наидревнейшим в мире", Будда провозглашает свой выход за рамки Времени точно также, как он провозглашает выход за рамки пространства достижением "вершины Мира". Оба эти образа выражают полный выход за пределы этого Мира и повторное вхождение в "абсолютное" и парадоксальное состояние вне Времени и Пространства.

Следует отметить, что индийская космология не является единственной, где Сотворение начинается с вершины. Согласно преданиям семитов, мир создавался, начиная с пупка (образ Центра), такие же идеи встречаются и в других местах*.

"Центр Земли" обязательно является "наидревнейшей" частью Вселенной. Номы не должны забывать, что с точки зрения рассматриваемого нами символизма эта "древность" является выражением изначального времени, "первого" времени. "Древний возраст" *jyeshta* Будды – эта метафора, означающая, что он видел, как Мир пришел к существованию и первое появление Времени.

* См. *The Myth of the Eternal Return*, pp.16; *Patterns in Comparative Religion*, pp.377.

С другой стороны, мы знаем, что ритуальное вознесение на Небо всегда происходит у "центра". Шаманское дерево предположительно стоит у "Центра Мира", так как оно приравнивается к Космическому дереву; и в Индии жертвенный столб (*yupa*) соответствует *axis mundi*. Но аналогичный символизм наблюдается и в устройстве храмов и человеческих жилищ. Из того факта, что все святилища, дворцы и царственные города, и, в продолжение этого, все дома символически располагаются в Центре Мира" следует, что не имеет значения, в котором из этих строений возможен разрыв плоскостей, то есть можно выйти за рамки Пространства (поднявшись на Небо) и одновременно за рамки Времени (вернувшись в изначальный момент, до начала существования Мира). Это не должно удивлять нас, так как мы знаем, что каждое жилище является *imago mundi** и каждое строительство нового дома является повторением космогонии. Все вместе эти взаимно подтверждающиеся и дополняющие друг друга символы, каждый со своей собственной специфической перспективной, представляют одно и то же значение: для человека действительно существует возможность переступить рамки этого мира: в пространственном отношении – поднявшись "вверх", и во временном – "поворотом вспять" или "возвращением обратно". Переступая границы нашего мира, человек снова оказывается в изначальном состоянии, в ничем не ограничиваемом состоянии начала Мира, в совершенстве "первого мига". Когда еще ничего не было осквернено и когда не было ничего изношенного и увядшего, потому что мир только что родился.

Многими путями и с различных точек зрения религиозный человек всегда пытался восстановить или обновить себя периодическим вхождением в "совершенство начала", то есть снова познавая первичный источник Жизни таким, каким он был, когда Жизнь, как и все творение, все еще была *священной*, потому что она была только что из рук Создателя.

* Образом мира (лат) – *Прим. ред.*

DUROHANA И "СОН НАЯВУ"

Мы уже знаем, что полет, подъем и вознесение восхождением по ступеням являются темами, довольно часто встречающимися в сновидениях. Действительно, иногда одна из этих тем становится доминирующим фактором в сновидениях или деятельности воображения. Давайте снова обратимся к примеру, о котором мы уже упоминали ранее*.

Жюльен Грин заметил в своем *Дневнике* 4 апреля 1933 года: "Во всех моих книгах идея страха или любой другой сильной эмоции кажется связанной каким-то необъяснимым образом с лестницей. Я понял это вчера, когда делал обзор всех написанных мною романов... Интересно, как я мог так часто повторять этот мотив, не заметив этого. Ребенком мне часто снилось, как я убегаю вниз по лестнице. У моей матери в юные годы были те же самые страхи, может быть что-то от них осталось и во мне..."

После всего, что мы говорили о "семи шагах Будды", мы можем понять, почему в романах Жюльен Грин лестница связывается "с мыслью о страхе или любой другой сильной эмоцией". Лестница является, прежде всего, символом перехода из одного состояния бытия в другое. Онтологическое изменение может произойти только при обряде перехода; и действительно, рождение, инициация, половая зрелость, вступление в брак и смерть составляют в традиционных обществах множественность обрядов перехода. Модальность может быть изменена лишь вследствие разлома – а это вызывает противоречивые чувства страха и радости, привлекательности и отвращения. Вот почему восхождение по ступеням символизирует не только, как мы видели, доступ к священному – разлом плоскости" – но также и смерть. Существует множество традиций, в которых душа умершего че-

* См. *Images et Symboles*, pp.64.

ловека поднимается по горным тропам или взбирается на дерево. Глагол "умереть" в ассирийском языке может также означать "ухватиться за гору", а в египетском "ухватиться" является эвфемизмом для "умереть"*.

В произведениях Жюльена Грина, как он сам с удивлением заметил, все наиболее драматические события – смерть, преступление, признания в любви или появление призрака – происходят на лестнице. Воображение автора самопроизвольно создавало один и тот же типичный образ лестницы каждый раз, когда один из его персонажей оказывался перед лицом какого-либо решительного переживания, в результате которого он должен был стать "другим".

Фрейд интерпретировал восхождение по лестнице как скрытое выражение сексуального желания – несколько однобокое и сильно упрощенное мнение, которое впоследствии было скорректировано и развито психологами**.

Но даже это чисто сексуальное значение, открытое Фрейдом не противоречит более обширному символизму лестницы, так как и сам половой акт составляет "обряд перехода". Заключить, что пациент во сне взбирающийся по лестнице, таким образом удовлетворяет свое сексуальное желание, скрытое в бессознательном – это еще и один из способов сказать, что в глубине своего существа пациент борется за то, чтобы выйти из ситуации, в которой он "застрял" – из безрезультативной, бесплодной ситуации. В случае психического кризиса это сновидение – все еще согласно чисто сексуальному значению, придаваемому ему Фрейдом – указывает на то, что психическая неустойчивость может быть разрешена посредством желаемой половой деятельности: то есть таким глубоким изменением состояния пациента, которое будет аналогично изменению поведения и даже образу бытия. Другими словами,

* Там же, с.62.

** См. например, R.Desoille, *Le reve eveille en psycotherapie*, Paris, 1945, pp.294.

интерпретация Фрейдом образа лестницы как симптоматичного бессознательному полового желания – полностью совместима с многочисленными значениями "перехода", изображаемого в обрядах и мифах при помощи ступеней, лестниц и тому подобное.

Предстоит еще увидеть, отдает ли должное этот редуктивный метод психоанализа Фрейда функции данного символа. Проблема слишком сложна для нас, чтобы на этих нескольких страницах, посвященных символам полета и вознесения, взяться за ее разрешение. Однако давайте вспомним, как успешно З.Десуаль применял методику "сна наяву" и получал в лечении положительный результат даже там, где психоаналитические методы не давали никаких заметных улучшений. Тип же "сна наяву", который Десуаль чаще всего требует от своих пациентов, является именно восхождением по лестнице или взбиранием на гору. Другими словами, он добивается положительного результата в лечении психики, оживляя в активном воображении определенные символы, которые заключают в своей собственной структуре идеи "перехода" и "отнологической перемены". В этом разрезе, в котором они были известны историку религий, эти символы выражают *позиции*, занимаемые человеком, и одновременно *реалии*, перед лицом которых он стоит; эти реалии всегда священные, так как на архаическом уровне культуры *священное* – это выделяющееся *реальное*. Таким образом, можно сказать, что простое повторение при поддержке активного воображения определенных символов, которые являются религиозными (или которые, если быть точнее, обширно представлены в многочисленных религиях), вызовет психологическое улучшение и, вы конце концов, ведет к выздоровлению. Другими словами психогогика* восхождения во "сне наяву" является применением духовной техники в сфере бессознательной психической деятельности.

* Психотерапевтический метод воспитания и перевоспитания больных с пограничным состоянием – *Прим. ред.*

Это становится еще более очевидным когда мы узнает, что *Р.Десуаль* побуждал своих пациентов представлять себя не только взбирающимися вверх по лестнице и горе, но также и "летающими"*.

Гастон Башляр верно определил технику сна наяву как форму "воображения движения"**:

"Подъем души пропорционален ее ясности. В свете и подъеме формируется динамическое единство". Мы уже прояснили значение полета и восхождения в фольклоре, истории религий и мистицизме и мы смогли показать, что рассматриваемые образы всегда были образами трансцендентности и свободы. Если мы хотим избежать излишне упрощенной причинной связи, заложенной в редуктивном методе, мы должны прийти к следующему заключению: на отличных, но взаимнопересекающихся плоскостях онейрического воображения, воображения активного, мифологических творений и фольклора, ритуала и метафизического размышления и, наконец, на плоскости экстатического переживания символизм вознесения всегда относится к прорыву из состояния, которое стало заблокированным или "застывшим", к разлому плоскости, который делает возможным переход от одной формы бытия к другой – говоря кратко, к свободе "движения", свободе изменять положение и отбрасывать обусловленную систему. Можно заметить, что в ряде различных контекстов – онейрическом, экстатическом, ритуальном, мифологическом и тому подобное – мы находим комплиментарные, но структурно неразрывные значения, имеющие общий *характер*. Более того, мы не сможет разобрать всего того, что этот *характер* представляет до тех пор, пока мы, как и в криптографии, не "расшифровав" одно за другим его отдельные значения, каждое в собственном ракурсе, не составим из них единое целое. Каждый символизм является "системой" и может быть понятым лишь настолько, насколько мы

* R.Desoille, op.cit, pp.29.

** Gaston Bachelard, *L'air et les songes*, Paris, 1943, pp.12 (цитируется по с.139).

рассматриваем его в совокупности отдельных его применений.

Согласившись со всем этим, нельзя не утверждать, что символизм восхождения раскрывает свои глубочайшие значения, когда рассматривается относительно наиболее "чистой" деятельности духа. Можно сказать, что он передает свой "истинный смысл" в плоскости мистицизма и метафизики. Можно также сказать, что именно благодаря ценностям, стоящим за вознесением в духовной жизни (поднятие души к Богу, мистический экстаз и тому подобное), становятся полностью понятными и раскрывают перед нами свой скрытый смысл его другие значения, различимые на уровнях ритуала, мифа, сферы сновидений или психогогики. Фактически, восхождение по лестнице или на гору во сне или в воображении означает, на глубочайшем психическом уровне, переживание "духовного возрождения" (разрешение кризиса, психическая реинтеграция). Как мы видели, метафизики Махаяны интерпретируют восхождение Будды как событие у Центра Мира, а следовательно, означающее выход за рамки как Пространства, так и Времени. Большое количество преданий относит сотворение Мира к центральной точке (пупку), от которой оно предположительно распространилось в четырех основных направлениях. Следовательно, добраться к Центру Мира означает прийти к "отправной точке" Космоса, к "Началу Времени"; говоря кратко, отбросить Время. Теперь мы можем лучше понять восстанавливающее действие, производимое в глубокой психике образами восхождения и полета, *потому что мы знаем*, что в ритуальной, экстатической и метафизической плоскостях восхождение может позволить, крове всего прочего, отбросить Пространство и Время и "отправить" человека в мифический миг "Сотворения мира", вследствие чего он, в некотором роде, "возрождается", став как бы современником рождения Мира.

Кратко говоря, "регенерация", затрагивающая глубины психики, не может быть полностью объяснена

до тех пор, пока мы не осознаем, что образы и символы, вызвавшие ее, выражают – в религиях и мистицизме – отбрасывание Времени.

Проблема не так проста, как может показаться. Верно, что психоаналитики сходятся во мнении, что динамизм бессознательного не управляется категориями Пространства и Времени так, как мы понимаем их в сознательном восприятии. К.Г.Юнг даже специально заявляет, что именно благодаря вневременному характеру коллективного бессознательного при малейшем прикосновении к его содержимому, человек испытывает "переживание вечного" и что именно реактивация этого содержимого ощущается как полное возрождение психической жизни. Это, без сомнения, верно. Но сложности остаются. Существует неразрывность между выполняемыми функциями и имедями, передаваемыми определенным символизмом в глубинные слои бессознательного, и теми значениями, которые он раскрывает в плоскости "чистейшей" духовной деятельности. Такая неразрывность, по меньшей мере, неожиданна, так как психиатры обычно отмечают противостояние и конфликт между ценностями бессознательного и сознательного, а философы часто противопоставляют Дух Жизни или Живой Материи.

Конечно, всегда можно вернуться к материалистической гипотезе, к объяснению сведением до "первой формы", в какой бы перспективе появление этой "первой формы" ни располагалось бы. Велико искушение взглянуть на "начало" обычая или образа жизни, или категории Духа и тому подобное в предшествующем или, в некотором смысле, зародышевом состоянии. Мы знаем, сколько причинных объяснений предлагалось материалистами в попытке свести деятельность и творение Духа к некоему инстинкту, какой-то железе или детской травме. И в некотором отношении эти объяснения сложных реальностей сведением их к элементарным "началам" являются поучительными; но, строго говоря, они не равнозначны объяснению, они являются лишь повторными

заявлениями того, что все сотворенное имеет начало во Времени, чего никто и не помышляет отрицать. Но очевидно, что эмбриональное состояние не объясняет способ бытия зрелого. Эмбрион имеет значение лишь настолько, насколько он связан и сравним со зрелым. Человека объясняет не "утробный плод", так как конкретный образ бытия человека в мире появляется после того, как он завершает свое существование в утробе. Психоаналитики говорят о психической регрессии дозародышевого состояния, но это является "интраполяцией". Без сомнения, "регрессия" всегда возможна, но сказать так в действительности означает ничуть не больше, чем например, сказать, что живая материя возвращается – посредством смерти – к состоянию просто материи; или что скульптура, будучи разбитой на части, "регрессирует" в свое предыдущее состояние необработанного материала. Истинный вопрос заключается в следующем: с какого момента структура или образ бытия могут считаться сформировавшимися как таковые? В упущении момента их становления нет никакой мистификации. Ошибочно предполагать, что мы осуществляем демистификацию, демонстрируя, например, что то или иное значение Души имеет (может быть и неприятную) "предысторию". С таким же успехом можно сказать, что и слон когда-то был эмбрионом.

Возвращаясь к нашему вопросы – было бы бесполезно пытаться объяснить функцию символов, обращаясь к их зачаточным стадиям. Напротив, окончательное значение некоторых символов не раскрывается до момента их "зрелости" – то есть до тех пор, пока их функция не изучена в наиболее сложных деяниях Души. И опять же, это всегда вызывает проблему взаимосвязи между Субстанцией или Живой Материей, и Духом и, в конце концов, мы оказываемся в плоскости философии.

Не безынтересно вспомнить, что эта противоречивая взаимосвязь волновала индийскую философскую мысль с самого начала. Достаточно хорошо известно на Западе одно характерное решение (исключи-

тельно, как оно приводится в Веданте), которое снимает вопрос, провозглашая его "иллюзорным", *майя*. Менее известно другое решение, предложенное Самхья и философией йоги, которое однажды может соблазнить некоторых авторов на объяснение коллективного бессознательного Юнга. Самхья предполагает две первопричины: Субстанцию *пракрити*) и Дух (*пуруша*) последняя всегда находится в отдельной форме, то есть Самхья и йога отрицают тождественность индивидуального духа (*атмана* и вселенского духа (*брахмана*), постулируемую Ведантой. Несмотря на то, что никакой действительной связи между Природой и Духом существовать не может, несмотря на то, что в своей форме существования *пракрити* "бессознательна" и "слепа", и, более того, несмотря на то, что она держит человека в плену бесчисленных иллюзий бытия и в постоянном страдании, на самом деле *пракрити* действует в направлении освобождения Духа (*пуруша*), Сама не в состоянии "понять", она пытается заставить сделать Дух следующее: она, которая по определению обречена на обусловленное состояние, помогает Духу освободиться – то есть выйти из обусловленного состояния*.

(Мы помним, что у Аристотеля Материя, которая сама по себе была бесформенной, тем не менее, указывала на "конечную цель" – служение Форме). В Индии огромное количество литературы посвящено объяснениям этих парадоксальных отношений между тем, что является сугубо бессознательным – Материей – и чистым "сознанием", Духом, который по своему образу бытия является безвременным, свободным, не вовлеченным в становление. Одним из наиболее неожиданных результатов этого философского труда было заключение, что бессознательное (то есть *пракрити*, подражает поведению Духа; что бессознательное ведет себя таким образом, что его деятельность, кажется, *заранее предполагает* образ бытия Духа.

* См. *Yoga, Immortality and Freedom*, pp.31.

Было бы интересно рассмотреть символизм вознесения в этой индийской перспективе: мы действительно находим в деятельности бессознательного (*пракрити*) определенные "намерения", которые могут раскрыть свою конечную цель лишь в плоскости чистого сознания (*пуруша*). Образы "полеты" и "восхождения", так часто появляющиеся в мире снов и воображения, становятся совершенно понятными лишь на уровне мистицизма и метафизики, где они ясно выражают идеи *свободы* и *трансцендентальности*. Но на всех остальных, более "низких" уровнях психической жизни, эти образы все еще стоят за такими образами действия, которые соответствуют своей направленностью "Освобождению" и "выходу за пределы".

VI

СИЛА И СВЯЩЕННОСТЬ В ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

ИЕРОФАНИИ

Когда в 1917 г. профессор Марбургского университета Рудольф Отто опубликовал небольшую книгу под названием *Das Heilige* ("Священное"), он был далек от мысли, что дает общественности "бестселер" и труд, которому предназначено прогреметь по всему миру*.

С того времени более 20 переизданий разошлось по Германии, и этот небольшой томик, который так быстро получил известность, был переведен на дюжину языков. Чем же объясняется беспрецедентный успех этой книги?

Без сомнения, этим она обязана новизне и оригинальности позиции, занятой автором. Вместо изучения *идей* Бога и религий, Рудольф Отто взялся за анализ модальностей *религиозного переживания*. Будучи одаренным большой психологической проницательностью и обладая опытом как теолога, так и историка религий, он преуспел в определении содержимого и специфического характера этого переживания. Оставляя в стороне рациональные и умозрительные аспекты религии, он, в основном, сосредоточил свое внимание на ее нерациональной стороне. Отто, как он как-то открыто признал, прочитал Лютера и понял, что для верующего означает "живой

* Rudolf Otto, *Das Heilige*, Breslau, 1917; также *Aufsatlze, das Numinose betreffend*, Gotha, 1923.

Бог". Понял, что это – не Бог философов или, например, Бог Эразма; не идея или абстрактное понятие и не просто моральная аллегория. Напротив, данное значение заключает в себе огромную *силу* проявляющуюся в "гневе" Господнем и в страхе перед ним. И в своей книге "священное" Рудольф Отто ставит перед собой цель определить сущность этого вселяющего ужас и иррационального переживания. Он говорит о чувстве страха, которое охватывает человека перед тем, что является священным, перед *mysterium tremendum**, *величием*, подразумевающим ошеломляющее превосходство силы; говорит о религиозном страхе перед *mysterium fascinans***, которые сияют абсолютным многообразием бытия. Отто называет эти переживания *сверхъестественными*, потому что они вызываются одним из аспектов божественной *силы*. Эта *сверхъестественность* отличается тем, что является тем, что является чем-то "совершенно другим" (*ganz andere*), радикально и полностью отличным. Она не похожа ни на что человеческое или космическое. По отношению к ней человек ощущает свое полнейшее "ничтожество", чувствует, что является "не более, чем живым существом, или, если говорить словами Авраама, с которыми он обратился к Господу: "Я прах и пепел" (*Бытие*, XVIII, 27).

По словам Рудольфа Отто священное всегда проявляет себя как сила совершенно иного порядка, чем силы природы. Верно, что человеческий язык наивно выражает *tremendum*, *величие* или *mysterium fascinans* словами, позаимствованными из царства природы или мирского сознания человека. Но мы знаем, что эта терминология аналогична *ganz andere* и применяется лишь потому, что язык людей не в состоянии выразить это по-иному, так как вынужден использовать для описания сверхъестественного слова, взятые из повседневного обихода.

*Ужасные, внушающие трепет мистерии (лат.) – *Прим. ред.*
**Околдовывающие мистерии *(лат.)* – *Прим. ред.*

Таким образом, священное проявляется в равной мере или как *сила* или как власть. Для того, чтобы обозначить, как проявляется священное, мы предлагаем использовать термин *иерофания*. Этот термин удобен тем, что не требует никакой дополнительной детализации. Он не означает ничего, кроме того, что подразумевается его этимологическим содержанием, а именно: что перед нами предстает, проявляется что-то священное. Можно сказать, что история религий, начиная от самых элементарных и кончая наиболее высокоразвитыми, состоит из ряда значительных иерофаний – проявлений священной реальности. Начиная с наиболее элементарной иерофании, как, например, проявление священного в любом предмете, будь то камень или дерево, и заканчивая высшей иерофанией, олицетворением Господа в Иисусе Христе – между ними наблюдается непрерывная и последовательная связь. Что же касается структуры, мы оказываемся перед тем же загадочным фактом – присутствие в вещах, неотделимых от нашего "естественного" или "мирского" мира, чего-то "совершенно иного" – действительности, которая не относится к нашему миру.

Современный человек Запада чувствует себя неловко перед многими формами проявления священного. Например, ему тяжело смириться с тем фактом, что некоторые люди видят проявление священного в камнях или деревьях. Однако никогда не следует забывать, что здесь вопрос заключается не в почитании *самого камня* и не в поклонении дереву *как дереву*. Священные камни или деревья почитаются не благодаря их естественной сущности, а лишь потому, что они являются *иерофаниями*, потому что они "отражают" что-то, уже являющееся не минеральным или растительным, а *священным* – "совершенно иным".

Формы и способы проявления священного варьируются у разных народов и разных цивилизаций. Но всегда остается этот парадоксальный, то есть непостижимый факт что проявляется именно *священное*, тем самым *ограничивая* себя и переставая быть *аб-*

солютным. Это особенно важно для нашего понимания специфического характера религиозного переживания. Если принять, что все проявления священного равноценны как таковые, что самая скромная иерофания и наиболее вселяющая ужас теофания имеют одну и ту же структуру и должны объясняться одной и той же диалектикой священного, тогда мы поймем, что в течение религиозной жизни человечества нет никакого значительного разрыва. Давайте рассмотрим подробнее один единственный пример: иерофанию, придаваемую камню, в сравнении с крайней теофанией, Воплощением. Великая загадка заключается в *самом факте того, что священное проявляется*, потому что, как мы видели выше, проявляясь, священное "ограничивает" и "историзирует" себя. Мы понимаем, как сильно священное ограничивает себя, принимая форму камня, но мы склонны забывать, что сам Господь принимал ограничение и историзацию, воплощаясь в Иисуса Христа. Повторимся еще раз, что величайшей загадкой, *mysterium tremendum* является тот факт, что священное вообще приняло самоограничения. Иисус Христос говорил на арамейском языке, он не знал санскрита или китайского. Он принял ограничения жизнью и историей. Хотя он и продолжал оставаться Богом, но всемогущим уже не был – точно так же, как и на другом уровне, когда священное проявляется в камне или дереве, оно перестает быть Всем и ограничивает себя. Между различными иерофаниями, конечно же существуют большие различия, но никогда не следует упускать из виду тот факт, что их структура и диалектика всегда одни и те же.

МАНА И КРАТОФАНИИ

Установив единство структуры среди проявлений священного в общем, давайте более подробно рассмотрим их *силу* и динамизм. Каждая иерофания является кратофанией, *проявлением силы*. Это настолько очевидно, что были даже попытки отыскать начало религии в идее обезличенной или универсальной силы, которая по-меланезийски называется мана*.

Такое гипотетическое отождествление самого раннего религиозного переживания с восприятием маны было довольно поспешным обобщением и, с научной точки зрения, не совсем верно обоснованным. Но так как концепция маны имеет определенное значение в истории религий и до сих пор принимается, по меньшей мере, в некоторых кругах, чтобы осветить чистейшее и самое первое человеческое восприятие священного, мы должны уделить ей некоторое внимание. Давайте вспомним конкретную природу маны. Ближе к концу девятнадцатого столетия английский миссионер Кодрингтон заметил, что меланезийцы говорили о силе или воздействии не физической природы. Эта сила, писал Кодрингтон, "является некоторым образом сверхъестественной, но проявляется в физической силе или в любой другой способности или выдающемся качестве, которыми обладает человек. Эта мана не привязана к чему-либо конкретно и может быть перенесена на все, что угодно. Но обладают ею и могут предавать ее лишь духи, являющиеся или сверхъестественными существами или бестелесными душами"**.

Согласно информации Кодрингтона следовало, что огромное достижение сотворения Космоса было возможно лишь благодаря мане божественного. Вождь племени также обладает маной, но британцы поко-

* См. наше *Patterns in Comparative Religion*, pp.19.

** R.H.Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, pp.118-119.

рили маори, потому что их мана была сильнее, а мана службы христианского миссионера сильнее, чем у коренных обрядов. Каноэ плывет быстро только в том случае, если оно обладает маной. То же самое верно и в отношении траловой сети для ловли рыбы и стрелы, выпущенной, чтобы нанести смертельную рану*.

Короче говоря, лишь обладание маной дает возможность выполнить что-либо в превосходной степени. То есть мана заключает в себе необычайную силу, дающую возможность достичь любую цель, созидательной или совершенной.

В соответствии с тем фактом, что мана может проявляться в абсолютно любом действии или предмете, предполагалось, что сила эта является чем-то обезличенным, рассеянным по всему Космосу. Эта гипотеза подтверждалась наличием подобных представлений о мане в других примитивных культурах. Было например, отмечено, что *orenda* ирокезов, *oki* гуронов, *megbe* африканских пигмеев и тому подобное представляют, в целом, ту же священную *силу*, что выражает и меланезийский термин *мана*.**

Некоторые теоретики сделали из этого заключение, что вера в ману предшествовала любой другой форме религии, что мана представляет доанимистическую фазу религии. Мы знаем, что анимизм предполагает веру в существование *души* – душ умерших, духов, демонов – которая проявляется в различных аспектах. И мы помним, как Тейлор отождествлял анимизм с первой стадией религии: по мнению этого автора, самыми древними религиозными верованиями были именно те, согласно которым Вселенная была *живой*, населяемой и приводимой в действие бесконечным числом душ. А теперь перед нами только что открылось существование *обезличенной силы*, маны, которая проявляется повсюду во вселенной. И мы уже почти готовы заключить из этого, что первая стадия религии была доанимистической.

* R.H.Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, p.120.

** См. *Patterns in Comparative Religion*, pp.20; Hutton Webster, *Magic, a Sociological Study*, Stanford, 1948, pp.3.

Здесь в нашу задачу не входит обсуждение происхождения религии или решение того вопроса, какое религиозное верование человечества было наидревнейшим. Но в отношении теорий, основанных на изначальном и универсальном характере маны, мы должны сказать без промедления, что они были сведены на нет более поздними исследованиями. Также небезынтересно отметить, что даже в конце столетия, когда Кодрингтон представил концепцию маны ученому миру, можно уже было продемонстрировать, что эта таинственная сила не была обезличенной. Если говорить более конкретно, то можно было показать, что у меланезийцев, как и у других архаических народов, понятия личного и обезличенного лишены значения.

"ЛИЧНОЕ" И "ОБЕЗЛИЧЕННОЕ"

Давайте познакомимся с ними поближе. Кодрингтон говорит: "Если обнаруживается, что камень имеет сверхъестественную силу, то это потому, что с ним объединился дух, мана есть в кости мертвого человека, потому что в кости есть дух. Человек может быть так близко связан с душой или духом, если сам становится обладателем маны и направляет ее согласно своим желаниям"*.

Это все равно, что сказать: предметы и люди обладают маной *потому что получили ее* от некоторых высших существ, или, другими словами, потому что они мистически разделяют священное и обладают маной в той степени, в какой они его разделяют. Более того, Кодрингтон берет на себя труд специально отметить, что "эта сила сама по себе хоть и является обезличенной, всегда связана с кем-нибудь, кто направляет ее, она присуща всем душам, как прави-

* R.H.Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, pp.119-120.

ло, духам, некоторым людям" (цит. по месту). Из этих нескольких цитат ясно, что Кодрингтон не считал ману силой, существующей материально, вне предметов и существ.

Последующие исследования Хогарта, Хогбина, Уильямсона, Капелла и других еще более ясно определили сущность и структуру маны*.

"Как же мана может быть обезличенной, если она всегда связана с персональными сущностями? – иронически спрашивает Хогарт. – Например, на Гуадалканале и Малаите *namana* обладают исключительно духи и души умерших, хотя в их власти использовать эту силу на пользу человека". Хогбин пишет: "Человек может тяжело работать, но если он не заручился поддержкой духов, которые применяют свою силу для его пользы, он никогда не разбогатеет..."

"Все усилия направлены на то, чтобы добиться расположения духов, чтобы мана всегда была доступной. Жертвоприношение является наиболее распространенным способом добиться расположения духов, но считается, что некоторые другие церемонии являются в равной степени угождающими им" (с.257 и 264 цитируемой работы).

Такие же поправки оказались необходимыми при более тщательном анализе сходных понятий, таких, например, как *wakanda* и *manito* у сиу и алгонкинов. Пауль Радин в этой связи отмечает, что данные термины означают "священное", "странное", "важное", "удивительное", "необычное" или "сильное", но не подразумевают ни малейшей идеи "присущей силы**.

Радин пишет: "По-видимому, в первую очередь их внимание привлекает вопрос "реального существо-

* См.H.Ian Hogbin, "Mana" in *Oceania*, Vol.VI, 1936, pp.241-274; A.Capell, "The word Mana; a linguistic study", ibid, Vol.IX, 1938, pp.89-96; R.W.Williamson, *Essays in Polynesian Ethnology*, Cambridge, 1939, pp.264. См. также библиографию к нашей *Patterns of Comparative Religion*, pp.36-37; Paul Radin, *Die Religiose Erfahrung der Naturvolker*, Rhein-Verlag, Zurich, 1951, pp.12-19.

** P.Radin, "Religion of the North America Indians" in the *Journal of American Folrlore*, Vol.28, 1914, pp.335-373.

вания" (цит. пр. с.352). Другой исследователь американцев, Рафаэль Карстен, в свою очередь говорит: "Является ли объект обиталищем духовного существа или просто обладает обезличенной магической силой – это абсолютно незначащий вопрос, на который, вероятно, и сами индейцы не смогли бы дать точный ответ. Ясно, что для них между личным и обезличенным не существует четкой разницы"*.

Из этого следует, что вопрос должен быть выражен в онтологических терминах: то, что *существует*, то, что *реально* – с одной стороны, и то, что *не существует* – с другой, а не в терминах *личного или обезличенного*, ни в концепциях *материального или нематериального*, которые для сознания "примитивных людей" не имели такой четкости, какую они приобрели в более высокоразвитых культурах. Любое наполнение маной существует в онтологической плоскости, а следовательно, является эффективным, плодородным, плодовитым. Нельзя приписать мане "обезличенность", так как эта черта не имеет значения в рамках архаической духовности.

Но следует добавить еще кое что. Понятие мана встречается не везде, оно не является универсально известным в истории религий. Мана даже не является панмеланезийской концепцией. На многих островах Меланезии она неизвестна.**

Хогбин вынужден заключить, что "мана никоим образом не универсальна, а следовательно, принимать ее в качестве основы, на которой можно построить общую теорию примитивной религии, не только неправильно, но и вообще ошибочно" (цит. пр., с.274).

Какое же заключение можно вывести из всех этих новых наблюдений и анализов, выполненных опытными этнологами? Такое множество неправомерных

* Raphael Karsten, *The Civilization of the South American Indians*, London, 1926, p.375.

** Например, она неизвестна на Отанг-Джава (северо-восточнее Соломоновых островов), Вайгео (один из островов Новой Гвинеи); см. Hogbin, *Mana*, pp.268, Warawaga, Tubertube, другие. См. C.G.Seligman, *Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, p.576; Capell, см.выше, p.92.

гипотез заставляет нас быть осторожными. Мы ограничимся утверждением, что как у "примитивных", так и у развитых народов священное проявляется во множестве форм и разновидностей, но все эти иерофании заряжены *силой*. Священное является сильным и могущественным, потому что оно *реально*; оно действенно и долговечно. Противопоставление между священным и мирским часто выражается как противопоставление между *реальным* и *нереальным* или псевдореальным*.

Сила означает *реальность*, и в то же самое время *долговечность* и *эффективность*. Но всегда следует учитывать тот факт, что священное раскрывается во многих модальностях и на различных уровнях. Недавно мы видели, что мана может наполнить любой предмет или действие, и магико-религиозная сила, которую она означает, имеет целый ряд источников происхождения – души умерших, духи природы или боги. Это равнозначно тому, если сказать: меланезийцы косвенным образом признают существование нескольких модальностей священного – боги, души, духи и тому подобное. Простой анализ приведенных здесь нескольких примеров подтвердит это. Но религиозная жизнь меланезийцев не ограничивается верованием в ману, даруемую богами или духами. Она состоит также из космологий, мифологий, сложных ритуалов и даже теологий. Это означает, что имеются различные модальности священного и что этим многочисленным модальностям соответствуют различные магико-религиозные силы. Совершенно естественно, что сила, проявляющаяся в каноэ, обладающем маной, должна быть совершенно иного характера, чем сила, которая исходит от символа, мифа или божественной фигуры. Сила маны проявляется прямо: человек видит или ощущает ее, он

* Конечно же, не следует ожидать встретить в архаическом языке претенциозную терминологию философии: *реальное – нереальное* и тому подобное – но *предмет* мы, действительно, встречаем. Для сознания архаических народов *сильное, священное* является выражением высшего реального.

может удостовериться в ее наличии в том или ином предмете или эффективном действии. Сила небесного Создателя-Творца – этот образ в Меланезии встречается почти повсеместно* – воспринимается не прямо: меланезиец понимает, что Творец расходовал огромную силу, чтобы создать мир, но не воспринимает эту силу *непосредственно* своими чувствами, и вследствие этого Создателям-Творцам почти не поклоняются. Они превратились в богов, которые стали далекими, бездействующими, и мы увидим сейчас значение этого явления для истории религии.

Таким образом, мы видим различия уровней множества проявлений священного. Некоторые иерофании привлекают внимание сразу же. Другие, как мы видим из самой их структуры, являются более скрытыми и замаскированными. Определенные иерофании встречаются с такой частотой, что мы едва можем с ними разобраться, в то время как другие намного более редки. Это важно, чтобы помочь нам понять, в чем заключается фундаментальный дефект в ошибочном взгляде на религиозную жизнь "примитивных" народов. Наблюдатели позволили частоте и силе некоторых иерофаний оказать на себя излишнее влияние. Отметив, что меланезийцы верят в бесконечное число предметов и действий, наполненных маной, они сделали вывод, что их религия ограничивается исключительно верой в эту священную и таинственную силу. И таким образом, многие другие аспекты религиозной жизни остались незамеченными.

* См. W.Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Vol.I, Munster in Westphalia, 1912, pp.412, 480. R.Pettazzoni, *Dio*, Rome, pp.139.

РАЗНОВИДНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ПЕРЕЖИВАНИЙ

Для изучающего религиозную этнологию допустить такую ошибку легко, в чем несложно убедиться. Точка зрения, занимаемая в изучении явления, значительно сказывается и на самом явлении. Принцип современной науки заключается в том, что "явление определяется уровнем его описания", то есть перспективой. Однажды Анри Пуанкаре задал вопрос: может ли "натуралист, изучавший слона лишь при помощи микроскопа, считать, что он достаточно знает об этом животном?" Вот в чем суть. Бывший индийский государственный служащий Дж. Абботт опубликовал большой труд, объемом свыше 500 страниц, под названием *Ключи силы – исследование индийских ритуалов и верований*. В этой книге он намеревался продемонстрировать, что эти обряды и верования, рассматриваемые в целом, предполагают концепцию магико-религиозных *способностей* или *силы*. Это было давно хорошо известно. Что было менее известно, так это то огромное число предметов и существ, жестов и действий, знаков и идей, которые для индийского мировоззрения могут воплощать эту силу. Действительно, прочитав книгу до конца, невозможно сказать, что же в глазах индуса *не может* иметь эту силу. Абботт с восхитительным прилежанием показал нам, что как мужчина, так и женщина, как железо, так и иные металлы, а также небесный свод, камни, цвета, растительность, различные жесты и знаки, следующие один за другим времена года, месяц, день и ночь и тому подобное, – все они в глазах индийца могут быть наделены *силой*.

Но имеем ли мы право, прочитав эту книгу, делать заключение, что религиозная жизнь некоторых народностей современной Индии ограничивается верой в священную силу, которую они называют *шакти*, или

barkat, или *pir*, или *balisth* и так далее? Конечно же, нет! Кроме этой веры, имеются и другие элементы, которые складываясь вместе, образуют религию: боги, символы, мифы, моральные и теологически концепции – о которых сам автор упоминает время от времени, хотя и добавляет, что все эти боги, мифы, символы и так далее почитаются лишь в той мере, в какой они наделены этой *силой*. Это, конечно, верно. Но о какой силе идет речь? Мы должны понимать, что *шакти*, или *barkat*, пирожного или засахаренного фрукта* не будут иметь ту же действенность – а возможно, и то же качество – что *сила*, достигаемая посредством аскетизма, поклонения великим богам или мистической медитацией.

Для лучшего понимания фактов, касающихся этой проблемы, давайте посмотрим на религиозную жизнь европейской деревни. Здесь мы, без сомнения, встретимся со значительным количеством верований – в силу некоторых священных мест, определенных деревьев и растений с большим числом суеверий (в отношении погоды, чисел, примет, демонических существ, потусторонней жизни и тому подобное); с мифологией, едва прикрытой за агиографией; с наполовину библейской, наполовину языческой космологией и тому подобное. Будет ли верным делать из этого вывод, что вся масса верований и суеверий *сама по себе* составляет религию европейской деревни? Никоим образом: так как наряду с этими верованиями и суевериями существует еще христианское сознание и христианский образ жизни. Может оказаться верным, по меньшей мере, для некоторых местностей, что почитание святых распространено там шире в большей степени, чем вера в Бога и Иисуса Христа. Однако характерная христианская вера существует и здесь, и присутствует она постоянно, хотя и не всегда бывает активной.

Эти два примера – наблюдения Абботта среди индийских крестьян и наше воображаемое обращение к европейской деревне – показывают, как мы

* Abbott, *The Keys of Power*, London, 1932, pp.310.

должны обрамлять проблему священного и могущественного в истории религий. По общему признанию, священное неизменно проявляется как *сила*, но имеется широкий спектр различий в частоте и степени этих проявлений. И не надо нам говорить, что "примитивные" народы неспособны представить ничего, кроме элементарных, прямых или непосредственных проявлений священной силы! Напротив, им, например, прекрасно известно, что сама *мысль* может быть значительным источником энергии. Многие "примитивные" народы верят, что боги создали мир "из ничего", лишь при помощи одной мысли, то есть посредством самоконцентрации*.

Все небесные боги "примитивных" обладают свойствами и силами, указывающими на интеллект, знания и "мудрость". Небесные боги все *видят* и поэтому все знают, и это значение, имеющее сверхъестественный характер, само по себе является силой**. Ихо (Ио), верховный бог полинезийцев, вечен и всесведущ. Он велик и силен, является создателем всех вещей, источником всех священных и оккультных знаний и тому подобное***.

То же самое мы находим в высокоразвитых религиях: рассудок, всеобщее знание и мудрость являются не только атрибутами небесного божества, но еще и *силами*, с которыми человек обязан считаться. Варуна "знает пути птиц, летающих по воздуху..., ему известны направления ветров..., и он тот, кому из-

* Шаманы также творят при помощи аскетизма и медитации. Р.Петазони полагает, что образ созидающих существ у "примитивных" людей строится на основании их наблюдений за шаманами; см. его статью "Myths of the Origins and Myths of the Creation" in *Proceedings of the VII Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 1951, pp.75. Мы же считаем, что все было наоборот, потому что всеми своими поступками шаманы стараются скопировать мифические модели. А эти мифические примеры, в свою очередь, основаны на образе небесного Существа. См. нашу книгу *Le Chamanisme...*,Paris, 1951.

** См. нашу *Patterns in Comparative Religion*, pp.62.

*** См. .Pettazzoni, *Dio*, pp.173 и его же *L'Omniscienza di Dio*, Turin, 1955, pp. 501.

вестно все, – все секреты, все действия и все намерения..." (*Ригведа*, I, 35, 7). "Он сосчитал даже моргание глаз человеческих..."(*Атхарваведа*, IV, 16, 2-7).Варуна – действительно могущественный бог, Великий волшебник* и люди дрожат перед ним. Ахурамазда ("Владыка Мудрость") всеведущ: тексты описывают его как "тот, кто знает"; "тот, кто не обманут"; "тот, кто знает как"; "он непогрешим и наделен непогрешимым всеведущим рассудком"**.

СУДЬБА ВЫСШЕГО СУЩЕСТВА

Из этих нескольких примеров можно видеть, что ни религиям, называемым "примитивными", ни тем, что относятся к классу политеистических, не чужда идея Бога-творца, всеведующего и всемогущего. Однако нужно лишь внимательнее взглянуть на вещи, чтобы понять, что такие высшие божества едва ли пользуются действительным религиозным поклонением. Мы должны исключить из числа Ахурамазду, необычайная религиозная жизненность которого обязана реформам Зороастра. Давайте на время остановимся на верховных "примитивных" богах. Они не являются объектами поклонения: они считаются божествами настолько далекими, что даже превратились в бездействующих, безразличных, фактически *dii otiosi****. "Примитивным" прекрасно известна изначальная сила этих высших Существ. Они, например, знают, что именно эти Существа создали мир, жизнь

* "Происхождение" его силы, конечно же, довольно сложный вопрос: Варуна в одно и то же время является небесным богом, божественным Повелителем и Волшебником. См. нашу *Patterns in Comparative Religion*, pp.68 и *Images et Symboles*, Paris, 1952 , Chap.III; "бог, который связует" и символизм узлов.

** См. нашу *Patterns in Comparative Religion*, pp.72.

*** Отдыхающие, бездеятельные боги *(лат.)* – *Прим. ред.*

и человека. Но вскоре после этого – согласно их мифам – великие Существа и Творцы оставили землю и удалились на высочайшее небо*.

Вместо себя они оставили с нами своих сыновей или посланников, или каких-нибудь других божеств, которые подчинялись им и которые тем или иным образом продолжали заниматься сотворением, его совершенством и поддержанием.

Так Ндьямби, верховный бог народа гереро, удалился на небеса и оставил человечество на попечение божеств, стоящих ниже его по рангу. "Почему мы должны преподносить ему жертвы? – говорит один из туземцев. – Нам нечего его бояться, так как, в отличие от наших умерших (*okakurus*), он не причиняет нам зла". Высшее Существо Тумбукас слишком велико, чтобы "интересоваться обычными делами людей". Отдаленность и маловажность Верховного Существа прекрасно отражается в песне фангов из Экваториальной Африки:

*Бог (Nzame) высоко вверху, а человек далеко внизу. Бог есть бог, а человек есть человек; Каждый на своем месте, каждый в своем доме.**

Нет надобности еще приводить примеры. Везде в этих "примитивных" религиях высшее небесное существо потеряло свое практическое религиозное значение. Оно отошло от людей. Однако его помнят и ему молятся в крайнем случае, когда обращение к другим богам и богиням, демонам и предкам оказывается безрезультатным. К Дзингбе (Отцу Всего), Высшему Существу эве взывают, лишь прося помощи от засухи: "О небеса, которым мы обязаны бла-

* Р.Петацони объясняет незначительность и бездейственность Бог-Создателей тем простым фактом, что они уже завершили свою работу по сотворению, а значит потеряли свое действительно значение. См. *Mythes des origines et mythes de la creation*, p.75. Это часть истины, но не следует забывать, что Сотворение и космология продолжают служить типичной моделью для каждого процесса человеческого "созидания" (например, строительство храма, алтаря, дворца или дома) и даже для целого ряда других *действий* (таких как лечение и исцеление). См. *Myth of the Eternal Return*, pp.17.

** См. нашу *Patterns in Comparative Religion*, pp.72.

годарением, велика Засуха! Сотворите дождь, чтобы земля смогла оживиться, а поля процветать!" *Сельк'намы* с Огненной Земли называют свое Высшее Существо "Обитатель небес", или "Тот, кто на небесах" – нет ни его образа, ни жреца; но ему делаются подношения во время погодных кризисов и молятся в случае болезней: "О ты, который высоко, не забирай моего ребенка, он еще слишком мал!" Во время бури пигмеи Семанги расцарапывают икры ног бамбуковыми ножами и, разбрызгивая в разные стороны капельки крови, выкрикивают: "Та Педи! Я не закалился, я плачу за свою ошибку. Прими мой долг. Я оплачиваю его!" Когда помощь других богов и богинь оказывается неутешительной, ораоны обращаются к своему Высшему Существу, Дхармеш: "Мы испробовали все, но стался еще ты, наш помощник!" – и приносят ему в жертву белого петуха, выкрикивая: "О, Господи, ты наш создатель, сжалься над нами!"*

Давайте особенно отметим следующие факты: Высшие Существа постепенно теряют свое религиозное значение, и на смену им приходят другие божественные фигуры, стоящие ближе к человеку, более "конкретные" и более "активные" – боги солнца, Великие Богини, мифические Предки и тому подобное. Эти божественные фигуры могут, в конце концов, узурпировать почти всю религиозную жизнь племени. Однако, в случае чрезвычайных бедствий, когда все остальное безрезультатно испробовано, и особенно в случае бедствий, идущих с небес – засуха, шторм или мор – человек снова взывает к Высшему Существу и молится ему. Такая позиция характерна не только для "примитивных" народов. Мы помним, как обстояло дело у древних иудеев: в период экономической стабильности и благополучия они отворачивались об Бога, обращаясь в Баалу и Астарте своих соседей. И лишь исторические катастрофы возвращали их на истинный путь и вынуждали снова повернуться лицом к истинному Богу. "Но когда они возопили к Господу и сказали: Согрешили мы, ибо

* См. нашу *Patterns in Comparative Religion*, pp.45, 131.

оставили Господа и стали служить Баалам и Астартам, теперь избавь нас от руки врагов наших, и мы будем служить Тебе" (*I Царств*, 12,10).

Иудеи снова возвращались к Яхве в результате исторических бедствий* или под воздействием угрозы их уничтожения великими воинствующими империями, и "примитивные" народы вспоминают своих Высших Существ во времена космических катастроф. Но значение такого возврата к высшему Существу в обоих случаях одно и то же в чрезвычайно критической ситуации, в "крайнем случае", когда само существование коллектива в опасности, человек оставляет божеств, которые поддерживают и укрепляют жизнь в нормальное время, чтобы вернуться к Высшему Существу. Это кажется большим парадоксом. Божества, которые у "примитивных" народов приходят на смену Высшим Существам – точно так же как Баал и Астарта у семитов – являются божествами плодородия, богатства и полноты жизни, короче говоря, божествами, которые возвышают и обогащают жизнь, жизнь космоса – растительность, сельское хозяйство, овец и рогатый скот – и, в не меньшей степени, жизнь самого человека. Судя по всему, эти божества были сильными и *могущественными*. Своей религиозной значимостью они были обязаны именно своей силе, своим безграничным ресурсам жизнеспособности и своему плодородию. Однако их почитатели, как "примитивные" люди, так и иудеи, считали, что все эти Великие Богини, эти солнечные или земные Боги и все эти Предки и Демоны не способны были их *спасти*, то есть обеспечить их существование в экстремально-критических условиях, так как эти боги и богини могут лишь *воспроизводить* жизнь и *прибавлять* ее. Более того, они могут выполнять эту функцию лишь в "нормальное" время. Короче говоря, это были божества, которые упорядочивали космические ритмы до восхищения, но оказались неспособными спасти Космос или человеческое общество во время главного кризиса (в случае иудеев – "исторического" кризиса).

* См. *Myth of the Eternal Return*, pp.102.

Как же объясняется это явление? Сейчас мы это увидим. Различные божества, пришедшие на смену Высшему Существу, воплотили в себе наиболее поразительные и ощутимые силы, силы жизни. Но в связи именно с этим фактом они оказались, так сказать, специализированными на *воспроизведении потомства* и утеряли более тонкие, более "благородные" и "духовные" силы *Богов-Создателей*. Вся драма так называемого "религиозного упадка" человечества заключается именно в этом факте, который мы обсудим позже. Открыв священность жизни, человек позволил все дальше и дальше увести себя своим собственным открытием. Он предался насущным иерофаниям, наслаждениям, доступным в непосредственной жизни, и отвернулся от святостей, которые выходят за рамки его непосредственных, повседневных нужд. Первое "падение" человека, которое привело к вхождению в историю, характеризующую современного человека, было вхождением в жизнь. Человек был опьянен возможностями и священностью жизни.

"СИЛЬНЫЕ БОГИ"

Никогда не следует забывать, что в первую очередь именно *освящение* жизни и магико-религиозные силы всеобщего плодородия оттеснили Высшие Существа от поклонения и религиозного первенства. Это была не та жизнь, как мы жители Запада двадцатого столетия воспринимаем ее. Фактом, который кажется странным лишь с первого взгляда, является то, то чем быстрее человечество развивается, чем больше совершенствует средства производства и развивает цивилизацию, тем сильнее религиозная жизнь обращается к божественным формам, которые отражают в своих собственных богоявлениях таинство произведения потомства и всеобщего плодо-

родия. Всемогущие Высшие Существа, которые, в той или иной мере, повсеместно признавались у "примитивных" народов, были почти забыты в более высокоразвитых обществах. Более всего радикальных изменений в божественную иерархию привнесло развитие сельского хозяйства. Именно после этого на передний план вышли Великие Богини, Матери-Богини и их супруги – Боги-Мужчины. Сейчас мы приведем несколько примеров, подтверждающих это. Но здесь снова факты не должны интерпретироваться с западной, то есть с материалистической точки зрения. Не наши технические открытия сами по себе, а их магико-религиозное принятие изменило перспективу и содержание религиозной жизни традиционных обществ. Не следует предполагать, что и само сельское хозяйство как техническая инновация могло иметь такие последствия для духовного окружения архаического человечества. В мировоззрении того времени не было разделения между инструментом – реальным конкретным предметом – и символом, придающим ему значение; между техникой и магико-религиозным действием, которое она предполагала. Не будем забывать, что примитивная лопата символизировала фаллос, а почва – земной мартикс; сельскохозяйственная операция приравнивалась к порождающему акту: во многих австро-азиатских языках лопата до сих пор называется так же как и фаллос.*

Почва представляла Мать-Землю, семена – *semen virile***, а дождь – *hieros gamos**** между Небом и землей. Короче говоря, все модификации, которые, с нашей точки зрения, выглядят как перемены, вызванные развитием техники, для традиционных обществ являются изменениями перспективы магико-религиозной вселенной: одни святости заменяются другими, более сильнодействующими и более легкодоступными.

* См. нашу *Patterns in Comparative Religion*, pp.260, 331, 185.

** Мужское семя *(лат.)* – *Прим. ред.*

*** Божественный брачный союз *(греч.)* – *Прим. ред.*

Это всеобщее явление. Мы описали его в нашей работе *Patterns in Comparative Religion*, показав, каким образом древние боги небес были повсюду вытеснены более динамичными божествами – богами Солнца или шторма или плодородия. Древний индоарийский бог небес Дьяус лишь очень редко упоминается в Ведах: уже в ту древнюю эпоху его место заняли Варуна и бог шторма Порджанья. Последний, в свою очередь, был вытеснен Индрой, который стал наиболее популярным из ведических богов, так как он воплощал в себе все *силы* и все *плодородия*, все богатство жизни, космических и биологических энергий. Он дает волю водам и раздвигает тучи, ускоряет циркуляцию соков и крови, управляет всеми жидкостями и обеспечивает все плодородия. Тексты именуют его богом "тысячи яичек", "хозяином полей", "быком земли", оплодотворителем полей, животных и женщин. Все свойства и силы Индры гармоничны, а все сферы, которыми он управляет, взаимодополняющие. Читаем ли мы о произведенных им ударах молнии, поражающих Вритра и освобождающих воду; о шторме, предшествующем дождю, или о поглощении фантастических количеств *сомы*; о его оплодотворении полей или об огромной половой потенции – перед нами постоянно предстает богоявление сил жизни. Его самый незначительный жест происходит от избытка полноты, даже его хвастовство и бахвальство. Миф об Индре – замечательное выражение полного единства, стоящего в основе всех изобилующих проявлений жизни.

Вот еще один пример. Одним из наиболее древних месопотамских богов был Ану, имя которого означает "Небеса", а появился он задолго до четвертого тысячелетия. Но в историческую эпоху Ану становится несколько абстрактным божеством, и почитание его едва сохранилось. Его место занял его сын Энлил (или Бел), бог шторма и плодородия и муж Великой Матери, известной также как Великая Корова, к которой обычно взывали по имени Белту или Белит, "Хозяйка". В Месопотамии и, прежде всего, на Сред-

нем Востоке замена "сильных" и "могущественных" богов другими сопровождается другими явлениями, имеющими не меньшее значение. Бог плодородия становится супругом Великой Богини, земельной *Magna Mater**. Он больше не самостоятелен и всемогущ, как древние боги неба, он сведен до статуса партнера в божественном супружестве. Космогония, которая была существенным атрибутом старых небесных богов, теперь замещается иерогамией: плодотворный Бог уже не создает мир, он удовлетворяется его оплодотворением**.

А в некоторых культурах мужское плодотворное божество сводится к довольно скромному положению; так как Великая Богиня сама обеспечивает плодородие мира. Со временем ее супруг уступает место ее сыну, который одновременно является и любовником матери. Это – хорошо известные боги растительности, такие как Таммуз, Аттис и Адонис, характеризующиеся тем, что они периодически умирают и снова возвращаются к жизни.

Наглядным примером вытеснения небесного бога в пользу сильного бога также служит миф об Уране. По общему мнению, этот миф отражает и ряд других трансформаций, произошедших в греческом пантеоне, но они не могут быть рассмотрены здесь***.

Следует вспомнить, что Уран, имя которого означает "небо" и который со своей супругой Геей породил других богов, циклопов и множество чудовищных существ, был кастрирован одним из своих сыновей – Кроносом. Кастрация Урана – это мифический образ импотенции, а следовательно, бездейственности небесного бога. Его место потом занял Зевс, который перенял атрибуты как Верховного бога, так и бога шторма.

* Великая Мать *(лат.)* – *Прим. ред.*

** См. нашу *Patterns in Comparative Religion*, pp.65, 87.

*** Georges Dumezil, *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934; W.Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schopfungmythus bei Hesiod und den Orphikern*, Tubingen, 1942; См. нашу *Patterns in Comparative Religion*, pp.76.

Некоторым небесным богам удалось сохранить свое религиозное значение путем представления себя в качестве Верховных Богов. Другими словами, они укрепили свою власть, приняв магико-религиозную значимость другого порядка. Действительно, верховенство является таким источником священной силы, который позволяет сохранить абсолютное первенство в пантеоне. Именно так обстояло дело с Зевсом, Юпитером, китайским Тянь и богом монголов. Понятие верховенства снова встречается в отношении Ахурамазды, обязанного своим величием религиозной революции Зороастра, которая подняла его выше всех других богов. Можно также сказать, что и Яхве свойственны элементы Верховного Бога. Но личность Яхве намного более сложна, и мы еще вернемся к этому. На данный момент достаточно будет подчеркнуть, что монотеистическая, пророческая и мессианическая революция иудеев (как таковая и Мухаммеда) преуспела в своем противостоянии Баалу и Бел, богам шторма и плодородия, великим Мужским и Женским божествам. С одной стороны, существуют сильные и действенные боги – "быки", "вдохновители", партнеры Великой Матери, божества разгула, которые раскрываются перед человеком в богатой и драматической мифологии бурными богоявлениями и весельем: Баал и Астарта, которым поклоняются с пышными и кровавыми обрядами (множественные жертвоприношения, оргии и тому подобное). И с другой стороны, есть Яхве, который обладает всеми атрибутами Высшего Существа "примитивных" (он является Творцом, всеведущим и всемогущим), но которому вдобавок присуща сила и религиозная актуальность совершенно иного порядка. В отличия от Баала и Бела, Яхве не окружен многочисленными и разнообразными мифами. Поклонение ему не является ни запутанным, ни разгульным. Он отвергает кровавые жертвоприношения и множественность обрядов. Он требует от верующего религиозного поведения, совершенно отличного от того, что внушается поклонением Баалу и Астар-

те. Вслушайтесь в слова Яхве, переданные Исаией:

"К чему Мне множество жертв ваших? – говорит Господь. Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота; и крови тельцов и агнцев, и козлов не хочу.

Когда вы приходите являться пред лице Мое – кто требует от вас, чтобы вы топтали дворы Мои?

Не носите больше даров тщетных; курение отвратительно для меня; новомесячий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие – и празднование!

Новомесячие ваши и праздники ваши ненавидит душа Моя; они бремя для меня. Мне тяжело нести их.

... Ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих;

перестаньте делать зло; Научитесь делать добро; ищите правды; спасайте угнетенного;

защищайте сироту; вступайтесь за вдову."

Исаия, I, 11-17.

Для нас, пользующихся наследием великой иудейско-христианской религиозной революции, предписания Яхве кажутся очевидными и разумными. И мы удивляемся, как вообще иудеи – современники Исаии – предпочесть культ Мужского Божества Порождения бесконечно чистейшему и простейшему поклонению Яхве. Но нельзя забывать, что эти элементарные богоявления жизни, которые никогда не переставали привлекать иудеев, составили неоспоримые религиозные переживания. Язычество, к которому снова и снова возвращались иудеи, относится к религиозной истории всей восточной античности. Это была очень великая и древняя религия, с преобладанием космических иерофаний, восхвалявшая вследствие этого *священность жизни*. Эта религия, корни которой простираются глубоко и далеко в протоисторию Востока, отражала открытие священности жизни, приход к осознанию единства, в котором Космос и Человек, а также Человек и Бог составляют единое целое. Большое число кровавых жертвопри-

ношений, к которым питал такое отвращение Яхве и которые, не переставая, осуждали его пророки, обеспечивало циркуляцию священной энергии между различными сферами космоса. Именно благодаря этой циркуляции и могла существовать вся жизнь. Даже отвратительное жертвоприношение детей, преподносимых Молоху, имело глубоко религиозное значение. Этим жертвоприношением человек возвращал божеству то, что тому принадлежало, так как первый ребенок часто считался ребенком Бога. Действительно, по всему архаическому Востоку существовал обычай, согласно которому молодые девушки проводили ночь в храме, чтобы зачать от Бога (то есть от его представителя – священника или от его посланника – "незнакомца"). Таким образом, кровь ребенка восполняла затраченную энергию бога, потому что в целях так называемого плодородия божества расходовали свою собственную субстанцию на усилия, требуемые для поддержания мира и обеспечения его богатства, а следовательно, и сами время от времени нуждались в восстановлении*.

Поклонение Яхве отвергало все эти кровопролитные обряды, предполагаемые для обеспечения продолжения течения жизни и плодородности космоса. Сила Яхве была совершенно иного порядка, она не нуждалась в периодическом подкреплении. Это замечательный факт, что простота поклонения, характерная монотеизму и еврейскому почитанию пророка, соответствует первоначальной простоте поклонения Высшим Существам у "примитивных" народов. Как мы уже видели, такое поклонение почти исчезло, но мы знаем, в чем оно заключалось: подношения, первые плоды и молитвы были адресованы Высшим Существам. Еврейский монотеизм вернулся к этой простоте культурных средств. Более того, в служении Моисею ударение ставилось на *веру*, на религиозные переживания, которые подразумевали переход почитания внутрь себя, и в этом заключалась его величайшая новизна. Можно ска-

* См. *Myth of the Eternal Return*, pp.110.

зать, что открытие веры как религиозной категории было единственным новшеством, введенным в историю религии со времен неолита. Обратите внимание, что Яхве продолжает оставаться "сильным" богом, всемогущим и всеведущим; но, хотя он может проявлять свою силу и мудрость в великих космических свершениях, он предпочитает обращаться непосредственно к человеческим существам и интересоваться их духовной жизнью. Религиозные силы, приведенные в действие Яхве, являются *духовными силами*. Такая модификация перспективы имеет очень большое значение, и нам предстоит еще вернуться к ней.

ИНДИЙСКИЕ РЕЛИГИИ СИЛЫ

В настоящий момент давайте вновь вернемся к религии, в которой мифы, культы и философии священной силы достигли невиданных до этого пропорций. Мы имеем в виду Индию и то великое религиозное течение, которые включает в себя шактизм, тантризм и различные культы Великой Богини. Чрезвычайно сложно представить обзор этого религиозного комплекса, но давайте вспомним несколько существенных фактов. Тантру можно считать религиозным переживанием, наиболее соответствующим современному состоянию человека – жизни в *Кали-юге*, веке тьмы. Тантра предоставляет в распоряжении того, кто хочет найти избавление, адекватные средства. Было бы бесполезно сейчас искать в *Кали-юге* освобождения методами, которые использовались в древние времена Вед и Упанишад. Человечество пало. Теперь вопрос заключается в том, чтобы проплыть против течения, вернуться к началу фактического "заслонения" духа плотью. Для достижения этого Тантра отказывается от аскетизма и чисто медитации и обращается к другим техникам овладения миром и, в конечном итоге, к достижению избавления. Тан-

трист не отрекается от мира, как мудрец в Упанишаде, йог или Будда. Вместо этого он пытается взять верх над ним, наслаждаясь полной свободой.

Каков же теоретический базис тантрических школ? То, что мир создан и управляется двумя полярными принципами – Шивой и Шакти. Но, так как Шива представляет абсолютную пассивность, недвижимость Духа, все движения, а значит и все Творение и Жизнь на каждом космическом уровне обусловлены проявлением Шакти. Освобождения можно достичь лишь объединением этих двух принципов в теле самого тантриста. В его *теле*, а не только в его умственно-психическом восприятии. Мы не будем вдаваться в детали. Достаточно будет сказать, что в тантризме важная роль принадлежит Шакти, которая проявляется в многообразных формах Великой Богини, но также активна и в женщине. Именно Шакти, универсальная Сила, постоянно творит мир, и так как мы неразрывны с этим миром и являемся его пленниками, то бесполезно искать освобождения, не обращаясь к Ней, той, которая порождает, кормит и поддерживает мир, к Шакти. Тексты постоянно делают на этом ударение: "Шакти есть корень всего существующего", – говорит *Тантра-таттва*; "Именно из Нее появляются вселенные, и именно Она поддерживает их; и в конце времени именно в Нее снова вольются все миры"*

Другой текст восхваляет ее следующим образом: "Благодаря лишь твоей силе творит Брахма, оберегает Вишну, и в конце времени разрушит вселенную Шива. Без тебя они бессильны выполнить свою миссию: значит, это именно ты, если говорить правду, являешься творцом, защитником и разрушителем мира"**.

"Ты, о Деви, – говорит Шива богине в *Маханирвана Тантра*, – ты поистине являешься самой мной!"

* The *Tsantratattva* of Siva-candra Vidyanrnava hattacarya, trans. by A.Avalon, London-Madras, 1914, Vol.II, p.xvii.

** *Devi-Bhagavata*, quoted by A.Avalon, *Hymns to the Goddess*, London, 1913.

Концепция этой космической силы, олицетворенной в Великой Богине, не была изобретена тантризмом. Доарийская Индия и народная Индия, в которой она сохраняется, знали поклонение Великой Матери со времен неолита, в каких бы формах, именах и мифах оно бы ни выражалось*.

Индийские культы Великой Матери были очень похожи на другие культы плодородия, которые преобладали на Среднем Востоке во времена античности. Тантра не только впитала большую часть мифологии и ритуалов *Magna Mater*, но и переосмыслила и систематизировала их. И что важнее всего, она трансформировала это древнее наследие в мистическую технику освобождения. Тантризм пытался вновь обрести в самом теле и психике космическую силу, олицетворенную в Великой Матери. Тантрическая методика заключается, в первую очередь, в пробуждении этой силы, известной как *кундалини*, и в том, чтобы заставить ее подняться от основания туловища, где она дремлет, вверх, прямо к мозгу, чтобы воссоединить ее с Шивой. "Пробуждение" *кундалини* проявляется в ощущении очень сильного тепла – факт, заслуживающий нашего особого внимания, так как один из наиболее популярных мифов Индии говорит, что Великая Богиня родилась от огненной энергии всех богов. Когда чудовищный демон, Махиша, угрожал Вселенной и самому существованию богов, Брахма и весь пантеон искали помощи у Вишну и Шивы. Разрываясь от гнева, все боги выплеснули свою энергию в виде огня, пламенем вырывавшуюся из их ртов. Пламя от всех богов, объединившись, породило огненную тучу, которая, в конце концов, приняла форму Богини с восемнадцатью руками: и именно этой богине, богине Шакти, удалось уничтожить монстра Махишу, а следовательно, спасти мир. Как отмечает Г.Циммер, боги "вернули свою энергию Шакти, Единственной силе, источнику, из которого в самом начале произошли все вещи. Результатом этого было великое восстановление изначального состояния всеобщей силы**.

* *Yoga. Immortality and Freedom*, pp.342.

** Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilisation*, New York, 1946, p.191.

"МАГИЧЕСКОЕ ТЕПЛО"

Однако, недостаточно акцентирован тот факт, что "силы" богов, увеличенные их гневом, проявились в форме пламени. Тепло и огонь в сфере мистической физиологии указывают на пробуждение магико-религиозной силы. В йоге и тантризме эти явления встречаются довольно часто. Как мы говорили выше, тот кто пробуждает *кундалини*, ощущает интенсивное тепло. Продвижение *кундалини* по телу проявляется в том, что нижняя его половина становится инертной и холодной, как у мертвеца, в то время как часть тела, пройденная *кундалини*, горит как огонь*.

Другие тантрические тексты, конкретизируют, говоря, что это "магическое тепло" образуется при "превращении" сексуальной энергии**.

Эти техники не являются тантрическим нововведением. *Majjhima-nikaya* (I, 244 и так далее) говорит о "тепле", образующемся при контроле дыхания, другие буддистские тексты, например, *Dhammapada* (387), утверждают, что Будда "горит". Будда "сгорает" от тепла, потому что он практикует аскетизм (*tapas*). Кстати, первоначальным значением этого слова было "сильное тепло", но *tapas* стало обозначать аскетические усилия в общем. *Tapas* предписывается уже в Ригведе, и его силы являются созидательными как в духовной, так и в космической сферах. При помощи *tapas* аскет становится ясновидящим и мог объединяться с богами. Космический бог Праджапати также создает мир, "накалив" себя при помощи аскетизма до чрезвычайной степени: он действительно создает его магическим дыханием,

* См.A.Avalon, *The Serpent Power* (2nd edn.), Madras, 1924, p.242.

** Lama Kasi Dawa Samdup and W.Y.Evans-Wentz, *The Yoga Tibetain et les doctrines secretes* (Fr.trans.), Paris, 1938, pp.315, 322; Maspero, "Les procedes de 'nourrir le principe vital' dans la religion taoiste ancienne" in the *Journal Asiatique*, April-June, July-September, 1937, pp.177-252, 353-430, p.205.

точно так же как и некоторые боги в космогониях североамериканских племен*.

Здесь мы касаемся чрезвычайно важной проблемы, относящейся не только к индийской религии, но и к истории религий в целом: избыток *силы*, магико-религиозная *сила*, ощущается как очень интенсивное тепло. Это уже не вопрос *мифов* и *символов* силы, а ощущение, которое модифицирует саму физиологию аспекта. Есть все основания считать, что это ощущение было известно уже мистикам и магам наиболее отдаленных времен. Очень многие "примитивные" племена представляют себе магико-религиозную силу как "горение" и выражают ее словами, которые обозначают "тепло", "гореть", "очень горячий" и тому подобное. Пот почему "примитивные" чародеи и маги пьют воду с солью или перцем, или едят чрезвычайно острые травы. Они считают, что это усиливает их внутреннее "тепло". В современной Индии магометане считают, что, общаясь с Богом, человек становится "горящим", а о том, кто творит чудеса говорят, что он "кипящий". В продолжение той же мысли можно сказать, что все люди, обладающие любым видом магико-религиозной "силы", являются "горящими". Нельзя также забывать, что по всему миру шаманы и колдуны являются известными "повелителями огня" и глотают горящие угли, держат в руках раскаленное докрасна железо и ходят по углям. С другой стороны, они проявляют чрезвычайную устойчивость к холоду. Шаманы арктических районов, также как и аскеты Гималаев, благодаря своему "магическому теплу" совершают такие подвиги устойчивости к холоду, которые не поддаются воображению **.

Как мы уже упоминали ранее, значение всех эти техник "владения огнем" лежит значительно глубже: они указывают на достижение определенного экстатического состояния, необусловленного состояния

* См. нашу *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, pp.370.

** См. нашу *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, pp.370.

духовной свободы. Но обрести *священную силу*, ощущаемую как интенсивное тепло, можно и при помощи других способов, отличных от шаманских и мистических техник. Она может возникнуть из сил, пробуждаемых во время боевых крещений. Ряд слов в индо-европейском героическом словаре – *furor, ferg, wut, menos* – выражает именно "крайнее тепло" и "вспыльчивость", которые в других сферах священного сопутствуют воплощению силы*.

Точно так же, как йог или молодой шаман, юный воин становится "горячим" во время инициирующего поединка. Ирландский герой Кухулин после своего первого подвига (который, как показал Ж. Дюмезиль, эквивалентен инициации в воины) становится таким горячим, что для того, чтобы охладить его, приносят три бочки воды. "Они опустили его в первую бочку, и он так нагрел воду, что она разорвала бочарные клепки и обручи бочки, подобно тому, как человек разбивает орех. Во второй бочке вода кипела очень сильно, и пузыри, поднимающиеся на поверхности, были похожи на человеческий кулак. В третьей бочке вода была такой горячей, что лишь некоторые мужчины могли выдержать ее температуру, другие – нет. Затем ярость *ferg* юноши спала, и они облачили его в одежды".**

Эта "ярость", которая выражается в интенсивном тепле, является магико-религиозным переживанием. В ней нет ничего "обычного" или "естественного", она относится к синдрому одержимости чем-то священным. Будучи *священной энергией*, она может быть трансформирована, видоизменена и облагорожена в дальнейшем процессе интеграции или "очищения". Индийское слово *kratu*, которое раньше означало "энергия, характерная для горячего воина, особен-

* См. Georges Dumezil, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939; *Horaces et les Curiaces*, Paris, 1942.

** *Tain bo Cualnge* в Dumezil, *Horaces et les Curiaces*, Paris, 1942, pp.35. То же "мистическое тепло" (возникающее во время сражений) характерно и для героев Nartes, Batradz. Dumezil, *Legendes sur les Nartes*, pp.50, 179, и в его *Horaces et les Curiaces*, pp.55.

но для Индры", стало обозначать "победоносная сила, героическая сила и рвение, храбрость и любовь к сражению", затем – "сила" и "величественность" вообще и, наконец, "сила набожного человека, которая позволяет ему следовать наставлениям *rita* и добиться счастья"*.

Однако, как и следует ожидать, "ярость" и "огонь", возникающие при неистовом и чрезмерном приливе *силе*, вселяют страх в большинство смертных. Сила такого плана, в ее незрелом виде, главным образом представляет интерес для магов и воинов. Те, кто обращается к религии за уверенностью и уравновешенностью, скорее всего, будут беречь себя от магического "тепла" и "огня". Термин *shanti*, который на санскрите означает "спокойствие и душевный покой, отсутствие страсти и облегчение страдания", походит от корня *sham*, который первоначально включал такие значения, как гашение "огня" и тушение гнева или "жара", вызванного демоническими *силами***.

Индус ведических времен осознавал опасность магии. Он боролся с искушениями обрести больше силы***.

Давайте, кстати, вспомним, что истинный йог также должен побороть соблазн "магических сил" *siddhi* – искушение овладения способностью летать или становиться невидимым и тому подобное – если он хочет достичь совершенно необусловленного состояния *самадхи*. Однако, мы не должны из этого делать заключение, что ощущение этого "тепла" и обрете-

* Kasten Ronnow, "Ved. *kratu*, eine wortgeschichtliche Untersuchung" in *Le Monde Oriental*, Vol.26, 1932, pp.1-90; Georges Dumezil, *Naissance d'archanges*, Paris, 1945, p.145. "*Kratu* означает религиозные старания набожного человека или то, что можно назвать благочестивой храбростью человека в том поединке со злом, который занимает всю жизнь верующего". (Dumezil, см. выше, p.145).

** См. D..Hoens, *Santi. A contribution to ancient Indian religious terminology*, 's-Gravenhage, 1951, pp.177.

*** В этом отношении можно видеть противоречивую реакцию на священное: с одной стороны, имеется тяготение к магико-религиозной *силе*, а с другой – чувство неприятия. В отношении значения этой амбивалентности см. нашу *Patterns in Comparative Religion*, pp.16, 460.

ние "сил" относится исключительно к сфере магии. "Тепло", "горение", "внутренний огонь" и богоявления, в сочетании со световым эффектом, как и любые другие виды "силы", встречаются в истории религий повсюду, а также в наиболее высокоразвитом мистицизме. Святой, шаман, йог или "герой" – все они склонны ощущать сверхъестественное тепло, *каждый в своей плоскости бытия*, в той степени, в которой они превосходят мирское человеческое состояние и становятся воплощением священного.

"СИЛЫ" И "ИСТОРИЯ"

У иудеев мы видели конфликт между *истинной* религией Яхве и их восприятием космической святости, воплощенной в Баале и Астарте. Конфликт между религиозными *силами*, совершено различных порядков: с одной стороны – это древние космические иерофании, а с другой – священное, выступающее в образе Личности, Яхве, который проявляет себя не только в Космосе, но, прежде всего, и в *Истории*. На этой точке мы остановили наш анализ веры в Яхве и обратились к Индии, так как, по-видимому, именно там, в поклонении Шакти и в Тантре, *религия силы* достигла наивысшего пика. В павшем мире *Кали юги* освобождения можно достичь лишь пробудив космическую энергию, дремлющую в теле человека, и заставив ее подняться к *sahasraracakra*, объединив ее с чистым сознанием, символизируемым Шивой. Уже сразу можно увидеть, насколько это отличается от популярных религий восточной прото-истории, примером которых служат культы Баала и Великих Богинь. Тантризм представляет собой дерзкий акт интериоризации. Пантеон, иконография и ритуал тантризма имеют значение лишь настолько, насколько они обращены внутрь, ассимилированы и "реализованы" в комплексном переживании, затрагивающем

тело не в меньшей степени, чем психику и сознание. Видно, что роль, играемая Шакти, значительна. Но мы не должны забывать, что освобождение достигается *объединением* Шакти и Шифы. В тантризме Шива – чистое сознание – является пассивным. Его "бездейственность" аналогична состоянию *deus otiosus*; в "примитивных" религиях, когда Высшие Существа стали пассивными, безразличными, "отсутствующими", а их место заняли *сильные, могущественные* божественные фигуры. Мы упоминали миф о рождении Шакти, когда боги во главе с Высшим Существом одновременно напрягли все свои *силы*, чтобы создать эту Богиню. И после этого именно она была дарителем силы и жизни. Тантрист старается *повторить этот процесс, но в обратном направлении*. Ему нужно "активировать" чистый дух – Шиву – ставший бездействующим и пассивным, и объединить его с его собственной Шакти, которая отделилась от него (актом творения) и рассеялась по всему космосу. Достижение этой парадоксальной цели – объединение двух противоположных принципов – физически проявляется очень сильным теплом. Это явление, как мы видели, универсально для всех магов и мистиков, и мы понимаем его значение: сверхъестественное тепло сигнализирует о *реализации парадокса, посредством которого превосходится человеческое состояние*. Если мы желаем выразить этот процесс языком примитивных религий, то можем сказать, что тантрист пытается "реактивировать" Высшее Существо, объединяя его с "силами", которые заняли его место. Так как Шива является символом чистого духа, абсолютного сознания, то усилие "активировать" его (Шиву) объединением с его Шакти, кроме всего прочего, указывает на уважение и почитание, которыми все еще пользуется Высшее Существо, даже после того, как оно стало "бездействующим".

В действительности это Высшее Существо никогда полностью не исчезает из того, что можно назвать религиозным бессознательным человечества. Даже когда оно стало бездеятельным и поэтому ему пере-

стали поклоняться, его существенные атрибуты – трансцендентальность, всеведение и космогонические силы – сохранились в ритуалах и символизме, которые с виду не имеют никакого отношения к Высшему Существу. Повсюду в мире небесный символизм выражает *священность трансцендентальности*: тот, который "высоко", который "поднялся", несомненно является представителем священного". Исчезающее из мифологии и вытесняемое из культа Небесное сохраняет свое важное место в символизме. И этот символизм Небесного проявляется в многочисленных обрядах (вознесение, взбирание на высоты, инициация, царственность и тому подобное), в мифах (Космическое Дерево, Космическая Гора, цепочка стрел и тому подобное), в легендах (магический полет и тому подобное). Символизм "Центра", который играет значительную роль во всех религиях, неотъемлем от символизма Небес. Именно в "Центре Мира" возможен отрыв от плоскости, дающий возможность попасть на Небеса*.

Более того, космогония – которая, как мы видели, является достижением Высших Существ – продолжает занимать свое привилегированное место в религиозном сознании архаических обществ. Сотворение мира становится архетипом всего "созидания", всех построений, всех реальных и достигающих цели действий. В этом и заключается это старинное явление: когда Творцу уже не уделяется прямое религиозное внимание, его *творение* становится моделью для всех типов действия. При строительстве алтаря для жертвоприношений или дома, или каноэ; во время лечения больного или коронации царя; в момент празднования бракосочетания или при излечении бесплодия у женщины; в период подготовки к войне или при поиске поэтического вдохновения – во всех этих и многих других случаях, имеющих значение для коллектива или индивидуума, излагается космогонический миф: ритуально или символически повторяется

* *Patterns in Comparative Religion*, pp.38, 109; *Images et Symboles*, pp.33.

сотворение мира. К этому можно добавить еще и то, что каждый год празднуется символическое разрушение мира (а значит и человеческого общества), чтобы возродить его снова, каждый год в ритуальной имитации архетипного акта Творения повторяется космогония*.

Из всего этого видно, что символизм, идущий от природы и действий Высших Небесных Существ, продолжал доминировать в религиозной жизни архаического человечества даже тогда, когда этим существам больше уже не поклонялись: этот символизм сохранился навсегда в иносказательной и скрытой форме как память о божественной Личности, которая удалилась от мира.

Символизм не означает рационализм, скорее наоборот. Однако, с точки зрения религиозных переживаний персоналистического типа, символизм приобретает оттенок рационализма: он становится "абстрактным" и не касается божественной Личности, того "Живого Бога", с его *tremenda majestas*** и *mysterium fascinans*, описанного Рудольфом Отто. Поэтому истинная вера отвергает обожествление самой жизни, как в культах Баала и Астарты, в не меньшей мере, чем "абстрактную" религиозность, основанную лишь на символах и идеях. Величайшее новшество божественной Личности Яхве заключается в том, что он проявил себя в *истории*. Других местах Бог также выступает как Личность. Мы помним страшное богоявление Кришны в *Бхагавадгите* (XI, 5). Но такое появление Высшего Существа в образе Кришны происходит в мифическом месте, Курукшетре, в мифическое время – время битвы между Кауравами и Пандавами. В противоположность этому, падение Самарии действительно имеет место в истории, и это событие, произошедшее по воле и побуждению Яхве. Это была неизвестная до тех пор теофания нового типа – *вмешательство Яхве в Историю*. Поэтому это

* См. *Myth of the Eternal Return*, pp.17, 51, *Patterns in Comparative Religion*, pp.410.

** Величие, внушающее трепет (лат.) – *Прим. ред.*

было что-то необратимое и неповторимое. Падение Иерусалима не повторяет падения Самарии. Гибель Иерусалима представляет новую историческую теофанию, другой "гнев" Яхве. Такие проявления "гнева" раскрывают *tremenda majestas*, принадлежащие Личности – Яхве. Это уже не религиозная надличностная *сила*. Являясь Личностью – то есть Существом, наслаждающимся абсолютной свободой – Яхве выделяется из всего мира абстракций, символов и обобщений. Он действует в истории и вступает во взаимоотношение с действительными историческими персонажами. И когда Бог-Отец "проявляет" себя фундаментальным и полным образом, воплотившись в Иисуса Христа, тогда вся история становится теофанией. При этом, концепции мифического времени и вечного возврата определенно смещаются*.

Это было очень значительной религиозной революцией – даже слишком значительной для того, чтобы осознать ее по прошествии двух тысяч лет христианской жизни. И вот почему. Когда священное проявлялось лишь в Космосе, оно было легко распознаваемо. Для дохристианского религиозного человека в целом легко было отделить знаки, наделенные силой – спираль, круг или свастику и тому подобное – от тех, которые ее не имеют. Легко было даже разделить литургическое и мирское время. В определенный момент мирское время прекращало свое течение – тем простым фактом, что начинался ритуал – и начиналось литургическое, священное время. Но в иудаизме, и, превыше всего, в христианстве, божественность проявила себя в Истории. Христос и его современники были частью Истории. И, конечно же, не только Истории. Сын Господен своим воплощением принял существование в Истории точно так же, как священное, проявляющееся в том или ином объекте Космоса, парадоксально принимает бесчисленные условия существования этого объекта. Поэтому для христиан существовании радикальные дополнитель-

* См. *Myth of the Eternal Return*, pp.141; *Images et Symboles*, pp.225.

ные отличия между различными историческими событиями: некоторые из них были теофаниями (прежде всего, присутствие Христа в истории), в то время как другие были просто мирскими событиями. Но Христос в своем Мистическом теле Церкви продолжает присутствовать в Истории. И это для истинного христианина создает чрезвычайно сложную ситуацию: он больше не может отречься от Истории, но и не может принять ее целиком. Ему приходится постоянно *выбирать*, пытаться различить в клубке исторических событий те, которые могут иметь значение *для его* спасения.

Мы знаем, насколько сложен этот выбор. Историческое разделение священного и мирского – такое четкое в дохристианские времена – больше уже не очевидно. Это усугубляется еще и тем, что в течение последних двух столетий "падение человека в историю" было очень крутым. Под "падением в историю" мы имеем в виду осознание современным человеком того, насколько сильно он зависит от истории, жертвой которой является. Как, должно быть, современный христианин завидует удаче индуса! Так как в индийской концепции человек *кали юги* является павшим *ipso facto** – то есть живет плотской жизнью до тех пор, пока духовная сторона жизни является тайной для него – и чтобы вернуть духовную свободу, он должен оставить плоть. А современный христианин ощущает себя павшим не только в связи со своим плотским состоянием, но также и из-за своего исторического положения. Уже не только Космос и Плоть (жизнь) создают ему препятствия на пути к спасению, но и сама История, ужас Истории.

Современный христианин, возможно и сможет уберечь себя от соблазнов жизни, но как христианин он не может бороться с Историей, вступив однажды на ее путь: по той причине, что мы живем в эпоху, когда человек больше уже не может освободиться от колеса истории, кроме как дерзким бегством. Но такое бегство запрещено христианину. И для него нет

* В силу самого факта (лат.) – *Прим. ред.*

иного выбора, так как само Воплощение произошло в Истории, так как Пришествие Христа отмечает последнее и высочайшее проявление священного в мире – христианин может спасти себя лишь в конкретной исторической жизни, в жизни, которую выбрал и прожил Христос. Мы знаем, что он должен ожидать: "страх и боль", "пот, как крупные капли крови", "муки" и "печаль до смерти" (*Лука*, 22, 44; *Марк*, 14, 34).

VII

МАТЬ ЗЕМЛЯ И КОСМИЧЕСКИЕ ИЕРОГАМИИ

*TERRA GENETRIX**

Американо-индейский пророк Смохалла, из племени уматилла, отказался пахать землю. "Грех, – сказал он, – рубить или резать, рвать и царапать нашу общую мать, занимаясь земледелием", – и добавил: "Вы говорите мне копать землю? Я что, должен взять нож и вонзить его в грудь моей матери? Но тогда, после того, как я умру, она не примет меня снова к себе. Вы говорите мне копать и выбрасывать камни. Что же, я должен увечить ее плоть, чтобы стали видны кости? Тогда я больше никогда не смогу войти в ее тело и родиться вновь. Вы говорите мне косить траву и жать хлеба, чтобы стать богатым, как белый человек. Но как я могу осмелиться резать волосы своей матери?"**

Эти слова были произнесены немногим более половины столетия тому назад. Но идут они к нам с очень древних времен. Чувство, возникающее в нас, при их произнесении – это наша реакция на то, что они своей удивительной чистотой и непосредственностью пробуждают – первозданный образ Матери-Земли. Это образ, который встречается по всему миру, в бесчисленных формах и разновид-

* Земля прародительница (лат.) – *Прим. ред.*

** James Mooney, "The Ghost-Dance Religion, and the Sioux outbreak of 1890" in the *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, XIV,2, Washington, 1896 (pp.641-1136), p.721.

ностях, классифицировать которые было бы увлекательным занятием, показывая, как они развивались и переходили от одной цивилизации к другой. Но такая работа заняла бы целый том и, чтобы выполнить ее надлежащим образом, пришлось бы войти в такие технические детали, которые в основном, представляют интерес только для специалистов – в данном случае для этнологов и историков религий. Поэтому мы в данной работе не будем этого касаться. Для наших целей представляется другой, более приятный путь: рассмотреть в последовательности некоторые образы Матери-Земли, стараясь понять, что они раскрывают перед нами, разобрать то, что они хотят рассказать. Каждый первозданный образ несет в себе информацию, имеющую прямое отношение к положению человечества, так как раскрывает аспекты первичной реальности, которые по-иному недоступны.

Что же открывают перед нами только что процитированные слова американо-индейского пророка? Он осуждает и отказывается обрабатывать землю, потому что не хочет ранить тело своей Матери-Земли. Камни он считает костями своей Матери, почву – ее плотью, а растительность – ее волосами. Как мы увидим позже, аналогия между частями тела, космическими субстанциями или сферами и образами божественного антропокосмического существа встречается также и в других формах; иногда – по отношению к первобытному Гиганту гермафродиту и даже, хотя намного реже – великому космическому мужчине. Далее мы увидим, как могут быть интерпретированы эти вариации пола. Пока давайте взглянем более внимательно на образ Земли – Женщины, Матери. Это *Terra Mater* или *Tellus Mater*, хорошо известная в Средиземноморских религиях, от нее походят все существа. Пророк Смохалла не говорит нам, каким образом люди были рождены этой теллурической Матерью. Но американские мифы доносят до нас изначальные события *in illo tempore*. Первые люди некоторое время жили в теле своей Матери, то есть

глубоко в Земле, в ее недрах. Они были, так сказать, зародышами, пока еще не вполне сформировавшимися. Так говорят, по крайней мере, Ленни Ленапе, индейцы делавары, ранее обитавшие в Пенсильвании. Согласно их мифам, Творец, который на поверхности земли уже приготовил для людей все, чем они сейчас наслаждаются, тем не менее, решил, что люди еще некоторое время должны оставаться в лоне их земной Матери, где они лучше смогут развиться и созреть. Некоторые говорят, что предки, жившие под землей, уже имели человеческую форму; но, согласно другим, они были более похожими на животных*.

И это не отдельный миф. Ирокезы вспоминают эпоху, когда они жили под землей: там, внизу, всегда была ночь, так как лучи солнца никогда не проникали к ним. Но одним прекрасным днем один из них нашел отверстие и выбрался на поверхность Земли. Шагая по странной, но прекрасной местности, он встретил оленя, которого убил, и взял обратно с собой под землю. Мясо оленя было вкусным, и все, что вернувшийся рассказал о другом мире, мире света, очень заинтересовало его товарищей. Они единогласно решили выбраться на поверхность**.

Другие индейские мифы рассказывают о далеких временах, когда Земля-Мать породила человеческие существа так же, как сейчас она порождает кусты или тростник***.

К этому представлению о том, что люди были рождены так же, как и растения, вернемся позже.

* The Rev.John Heckenwelder (1819), quoted by J.G.Frazer, *The Worship of Nature*, London, 1926, p.427.

** The Rev.C.Pyraeus (1743), quoted in Frazer, см. выше, p.428.

*** Мифы салива, племени с Ориноко: I.Gumilla (1758), quoted by Frazer, см. выше, p.432. Очень много мифов о происхождении можно найти в последней работе Raffaele Pettazzoni, *Miti e Legende,III: America Settentrionale*, Turin, 1953.

МИФЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ

В данный момент давайте рассмотрим еще несколько мифов о созревании и появлении на свет. На языке навахо, Земля называется *Naestsan*, буквально – "горизонтально" или "откинувшись" лежащая женщина. Согласно навахо, существует четыре подземных мира, один под другим, а зуни называют эти четыре мира четырьмя лонами Земли. Именно там, внизу, в самом глубоком лоне Земли изначально жили люди. Они вышли на поверхность через озеро или ручей, или, согласно другим преданиям, взобравшись по лиане, (по мнению мандау), или тростинку (как считают навахо). Миф зуни повествует о том, что в начале времени, *in illo tempore*, в подземный мир через озеро опустились "Близнецы Войны". Там они встретились с "газообразными, не имеющими устойчивой формы людьми", которые не принимали твердой пищи, а питались лишь "парами и запахами" пищи. Эти люди пришли в ужас, увидев, как Близнецы поедают твердую пищу, так как в подземном мире такая еда выбрасывалась. После многочисленных приключений Близнецы вернулись на поверхность, захватив с собой нескольких из этих подземных людей, и именно от них произошло наше теперешнее человечество. И именно поэтому, продолжает миф, только что появившиеся на свет питаются исключительно "ветром" до того момента, пока не будет перерезана "невидимая нить": лишь тогда они могут принимать молоко и очень легкую пищу, и то с очень большими трудностями*.

* F.H.Gushing, *Zuni Folk-tales*, New York, 1901, p.409; Washington Matthews, "Myths of Gestation and Parturition" in the *American Anthropologist*, N.S. IV, 1902, pp.737-742, p.740. О мифах навахо см. M.Stephen, "Navajo Origin Legend" in the *Journal of American Folk-lore*, Vol.43, 1930, pp.88-104; R.Pettazzoni, см.выше pp.233.

Мы можем видеть, как этот миф связывает онтогенетическое с филогенетическим: состояние только что родившегося на свет ребенка приравнивают к мистическому периоду существования еще не родившейся человеческой расы в недрах Земли: каждый ребенок в своем пренатальном развитии снова повторяет путь этого первобытного человечества. Здесь человеческая мать полностью уподобляется Великой Земной Матери. Мы лучше поймем эту симметрию между индивидуальным рождением и антропогенезом или, выражаясь научными терминами, между онтогенезом и филогенезом: когда рассмотрим миф зуни о сотворении мира и человека. Вот его суть:

В начале был лишь Awonawilono, Творец – Создатель и Вместилище всего. Он был совершенно одинок во всеобщей пустоте. Он превратился в Солнце и из своей собственной субстанции произвел два семени, которыми оплодотворил Великие Воды: под воздействием чрезвычайного тепла его света воды моря позеленели и появилась пена, которая постоянно росла, пока не приняла форму Матери-Земли и Отца-небес (*Awitelin Tsita*, "Четырежды Содержащая Мать-Земля и *Apoyan Tachu*, "Все Покрывающий Отец-Небо"). От союза этих двух космических близнецов, Земли и Небес, родилась жизнь в форме мириадов созданий. Но Мать-Земля держала все эти существа в своем теле, в том, что мифы называют "четырьмя лонами Мира". В глубочайшем из этих пещероподобных лон понемногу созревали семена людей и других созданий, и наконец, вылупились, как цыпленок, появляющийся из яйца. Но это были, все же, еще не полностью развившиеся существа: сбившись и сгрудившись вместе в темноте, они, как рептилии, ползали друг по другу, ворча, стеная, брызжа слюной и употребляя непристойные и оскорбительные слова. Однако некоторые из них пытаются убежать, что говорит о приобретении некоторой мудрости человечеством. Среди всех своим умом выделялся учитель *Poshaiyank'ya*, который каким-то образом разделял божественное состояние. Миф

повествует нам, что его явление *под* изначальными Водами произошло так же, как проявление Солнца над ними. Этот великий мудрец, который, вероятно, символизирует ночное Светило, один выходит на свет, пройдя все четыре земные "пещеры-лона", одну за другой. Он оказывается на поверхности Земли, которая представляет собой огромный остров, влажный и неустойчивый, и он отправляется к Солнцу-Отцу, чтобы просить освободить находящееся под землей человечество.

После этого Солнце повторяет процесс Творения, но на этот раз это творение другого порядка: Солнце желает создать разумных, свободных и могущественных существ. Оно снова оплодотворяет пену Матери-Земли, и из этой пены рождаются близнецы. Солнце наделяет их всевозможными магическими силами и предписывает им быть Предками и Повелителями людей. После этого Близнецы приподнимают небо и своими ножами – "ударами молнии" – разбивают горы и опускаются во тьму, вниз под землю. В глубинах земли они находят множество различных трав и вьющихся растений. Близнецы дыхнули на одно из них, и оно стало расти, поднимаясь к свету. Затем они приспособили его в качестве лестницы, по которой люди и другие создания могли добраться до второй пещеры. Многие из них падали на этом пути, они навечно остались в недрах: они стали чудищами, которые вызывают землетрясения и другие катаклизмы. Во второй пещере-лоне все еще темно, но места там больше, потому что, как говорит нам миф, эта пещера была "ближе к пупку Земли" (отметьте, кстати, сходство с символизмом Центра: зуни, как и многие другие народы, считают, что Сотворение человека произошло у Центра Мира). Эта вторая пещера-лоно называется "Пупочное Лоно, или место беременности".

И снова Близнецы заставляют лестницу расти выше, а затем осторожно проводят по ней подземных людей группами, одну за другой; группами, которые впоследствии станут предками шести челове-

ческих рас. Они добираются до третьей пещеры-лона, которая больше и светлее. Это "влагалищное лоно, или Место созревания или беременности" – еще более просторная и лучше освещенная пещера, как долина под звездами. Человеческие существа некоторое время остаются здесь и размножаются, перед тем как Близнецы проводят их до четвертой и последней пещеры, которая называется "последней раскрываемой (пещерой), или Лоном Родов". Здесь светло, как при восходе солнца, и люди начинают осознавать мир и интеллектуально развиваться, каждый согласно своей собственной природе. Близнецы приглядывают за ними, как за малыми детьми, а также завершают их обучение: они учат их прежде всего обращаться к Солнцу-Отцу, так как именно он раскроет перед ними мудрость.

Но и эта пещера, в свою очередь, становится слишком маленькой, так как человечество никогда не перестает размножаться, и поэтому Близнецы отправляют людей на поверхность Земли, которая называется "Миром распространения света или Знаний, или Прозрения". Полностью выйдя на поверхность, эти существа все еще имели не совсем человеческий вид. Они были темными, холодными и влажными, у них были мембранные уши, как у летучих мышей, и сросшиеся пальцы ног, как у ластоногих, у них также были хвосты. Они пока еще не могли ходить прямо, а прыгали, как лягушки, или ползали, как ящерицы. Погода также имела иной ритм: восемь лет длились четыре дня и четыре ночи, так как мир был новым и молодым.*

* F.H.Gushing, *Outlines of Zuni Creation Myths* in the *Annual Report* of the Bureau of American Ethnology, Washington, 1896 (pp.325-462), pp.379-384. Другой вариант мифа зуни, который практически не содержит гинекологического символизма, приведен в Elsie C.Parsons, *Pueblo Indian religion*, Chicago, 1939,pp.218-236, и воспроизведен R.Pettazzoni, см. выше, pp.520-532. F.H.Gushing также опубликовал миф хопи *Origin Myth from Oraibi* in the *Journal of American Folk-lore*, Vol.36, 1932, pp.163-170 (Trans. by R.Pettazzoni, см. выше, pp.510-515. См. также Pettazzoni, pp.569-571.

Нет необходимости указывать на гинекологический и родовой символизм этого красивого мифа о появлении человека. Образ Земли полностью соответствует образу Матери: антропогенез описывается языком онтогенеза. Развитие зародыша и роды повторяют космический акт рождения человечества, представляемый как появление из глубочайшей Пещеры-лона, расположенной в адских глубинах. Однако, как мы видели, это появление происходит по знаку Духа; именно Солнце через посредничество Близнецов ведет и помогает человечеству достичь поверхности Земли. Жизнь – хотя и являлась плодом первой иерогамии между Небом и Землей – если была бы предоставлена самой себе, навсегда бы осталась на уровне зародышевого состояния. Об этом нам совершенно ясно повествует миф зуни: в глубочайшей из пещер-маток человеческие существа жили, как личинки; они были ворчащей и стенающей массой, в которой в темноте один поносил другого. Их продвижение к свету аналогично возникновению разума. Солнечные Близнецы подвели незрелое человечество к порогу сознания.

Как и все мифы, этот также является типичным, то есть служит шаблоном и моделью для очень многих видов человеческой деятельности. Действительно, не следует полагать, что космогонические и антропогенные мифы повествуются лишь для того, чтобы ответить на такие вопросы, как "Кто мы?" и "Откуда мы появились?" Такие мифы также являются примерами, которых следует придерживаться в любом случае, когда *создается* что-нибудь или когда восстанавливается или возрождается человеческое существо – так как для "примитивного" разума любое восстановление подразумевает возвращение к началу, повторение космогонии. Мы можем понять значимость таких мифов, наблюдая, например, за поведением навахо. Обычно во время некоторых церемоний, выполняемый при излечении больного или при инициации шамана-ученика, они пересказывают миф о

появлении людей из груди Земли и о трудном путешествии к поверхности и свету*.

Это означает, что мифы о происхождении человеческой расы до сих пор имеют большое влияние в религиозной жизни племени. Они не просто пересказываются в любое время и по любому поводу, а лишь для сопровождения и усиления ритуала, предназначенного для того, чтобы *восстановить* что-нибудь (здоровье, жизненно важную целостность больного организма) или чтобы с*делать*, создать новый духовный фактор (шаман) или ситуацию. Чтобы восстановить здоровье больного, в его присутствии проигрывается рождение мира; воссоздается появление первых человеческих существ из чрева Земли. И пациент выздоравливает, потому что воспроизводится и приводится в действие антропогенез (тем более с предшествующим изложением космогонии): больной ощущает себя в первичном состоянии появления. Другими словами, пациент снова становится современником космогонии и антропогенеза. Такой возврат к началу – в данном случае, к Матери-Земле – такое повторение космогонии и антропогенеза с целью добиться излечения является важным видом архаического лечения.

ВОСПОМИНАНИЯ И НОСТАЛЬГИИ

Эти мифы о появлении из глубин Земли можно сравнить с воспоминаниями о пренатальном существовании, которые очень четко сохраняются у некоторых североамериканских шаманов (по их утверждению). Данные воспоминания относятся к вложению

* См. Mary C.Wheelwright, *Navajo Creation Myth the Story of the Emergence*, Museum of Navajo Ceremonial Art, Satna Fe, New Mexico, 1942, p.19.

души шамана в материнское лоно, ее временном пребывании в амниотической* темноте и окончательном появлении на свет. На первый взгляд такая память о пренатальном существовании не кажется сильно связанной с мифами о появлении предков из чрева Земли. Но образ оказывается одним и тем же: личные воспоминания шамана иллюстрируют миф о подземной жизни с последующим прибытием на поверхность Земли, но, конечно же, с теми различиями, которые обусловлены фактом, что эти воспоминания относятся к персональному рождению. Вот несколько примеров: шаман говорит нам, что его душа решила воплотиться среди айова; душа вошла в хижину, у входа в которую лежала шкура медведя, и оставалась там некоторое время; после этого она вышла из хижины, и родился шаман**.

Виннебаго, шаман, так пересказывал ход своего возрождения: он вошел не в женщину, а в комнату. "Там я все время оставался в сознании. Однажды я услышал снаружи детские голоса, а также другие звуки, и решил выйти наружу. Потом мне показалось, что я прошел через дверь, но, в действительности, я просто заново родился из женщины. Как только я оказался снаружи, холодный воздух охладил меня, и я заплакал"***.

Ностальгия по возврату к Матери-Земле иногда становится коллективным явлением, и тогда это является признаком того, что община прекратила свою борьбу и близится к полному исчезновению. Это относится к яруро из Южной Америки, такому же примитивному народу, как туземцы Огненной Земли, потому что они не знают сельского хозяйства и не

* Водная оболочка, в которой плавает плод. – *Прим. ред.*

** Alanson Skinner, "Traditions of the Iowa Indians", in the *Journal of American Folk-lore*, 1925, Vol.38, p.479, quoted by Ake Hultkantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, Stockholm, 1953, p.421.

*** Paul Radin, *The Road of Life and Death*, New York, 1945, p.8. Но воспоминания шаманом о пренатальном существовании намного более разнообразны и сложны; см. Hultkrantz, см. выше, pp.418-426.

имеют домашних животных, за исключением собак. Великая Мать яруро живет на Востоке, в отдаленном районе, который называется Страна Кита. Туда, в страну Матери, уходят мертвые. Там они возрождаются и наслаждаются райским существованием – той жизнью, которой, как говорят яруро, они жили до прихода белого человека. Во время своего транса их шаманы отправляются в Страну Кита и пересказывают, что они там видят. Все племя страдает от тоски по этому утерянному Раю. Яруро не терпится умереть и вернуться в землю Матери. Может, к этому времени они уже и сделали это, так как двадцать лет тому назад, когда там был Петрулло, их оставалось всего лишь несколько сотен*.

МАТЬ ЗЕМЛЯ

Вера в то, что человеческие существа родились от Земли, имеет всеобщее распространение: стоит лишь заглянуть в несколько книг по этому вопросу, таких как *Mutter Erde* Дитриха или *Kind und Erde* Ниберга**.

Во многих языках человека называют "рожденный от Земли"***.

* Vincento Petrullo, *The Yaruros of the Capanaparo River*, Venezuela, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 123, Anthropological Papers No.II, Washington, 1939, (pp.167-289), pp.226, 244, 249, 250.

** A.Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch uber Volksreligion*, Leipzig-Berlin, 1905, 3rd edn.1925, augmented and completed by E.Fehrle; Bertel Nyberg, *King und Erde. Ethnologische Studien zur Urgeschichte der Eltrnschaft und des Kinderschutzes*, Helsinki, 1931, см. также нашу *Patterns in Comparative Religion*, Paris, 1949, pp.239-264, с дополнительной библиографией.

*** В русских песнях, мифах лапландцев и эстонцев, Dieterich, см. выше, p.14.

Существуют верования, что дети "появляются" из глубин Земли, пещер, гротов, расщелин, а также из болот и ручьев. В форме легенд, суеверий или просто метафор эти верования до сих пор сохранились и в Европе. В каждом регионе, почти в каждом городе и деревне известен камень или ручей, которые "приносят" детей и называются *Kinderbrunnen, Kinderteiche* или *Bubenquellen**.

Мы должны быть осторожны в предположениях, что эти суеверия и метафоры являются не более, чем объяснениями для детей: действительность не столь проста. Даже у современных европейцев остается смутное ощущение мистического единства с родной Землей; и это не просто извечное чувство любви к своей стране или местности, не восхищение знакомым ландшафтом или чествование предков, поколения которых захоронены вокруг деревенских церквей. Есть еще кое-что, совсем иное – мистическое ощущение единства корня, глубокое чувство того, что ты вышел из почвы, родился от Земли точно так же, как Земля своей неистощимой плодовитостью рождает камни, реки, деревья и цветы. Именно в этом смысле должно пониматься это единство корня: люди ощущают, что они *принадлежат этому месту*, и это чувство имеет космическую связь, более глубокую, чем семейное или родовое единство. Мы знаем, часто во многих культурах отец играл второстепенную роль, он лишь придавал ребенку законность и признание. *Mater semter cetra, pater incertus***.

И этот принцип сохранялся долгое время. Как обычно говорили в монархической Франции, "Король – дитя Королевы". Но и само по себе положение, заключавшееся в том, что мать не более, чем "получала" ребенка, не было первоначальным. В соответствии с бесчисленными верованиями, женщины беременели при приближении к определенным местам: скалам, пещерам, деревьям или рекам. В это время в их тела проникали души детей, и женщины зачина-

* Dieterich, см. выше, p. 19, 12.

** Мать всегда достоверно известна, а отец – нет (лат.) – *Прим. ред.*

ли. Каково бы ни было положение этих детских душ – были ли они душами предков или нет – одно было известно наверняка: для того, чтобы возродиться, они выжидали, прячась где-то в расщелинах или пустотах, в прудах или лесах. Уже тогда они вели какую-то зачаточную жизнь в лоне их истинной Матери – Земли. Вот откуда появлялись дети. В соответствии с другими верованиями, сохранившимися у европейцев девятнадцатого столетия, детей приносили некоторые водные животные: рыбы или лягушки и, в особенности, аисты.

Эта скрытая вера в предварительное существование в чреве Земли имела значительные последствия: она вызывала в человеке чувство космической родственности со своим местным окружением. Можно даже сказать, что в те времена человек не так сильно осознавал свою принадлежность к человеческой расе, как ощущал свое космо-биологическое участие в жизни, окружавшей его. Он, конечно же, знал, что у него есть "непосредственная" мать, та, которую он все еще видел рядом с собой, но он также знал, что в действительности появился из более далеких мест, что его принесли к ней аисты или лягушки, что он жил в пещере или реке. И все это оставило свои следы в языке: римляне называли внебрачного ребенка *terrae filius**, а румыны даже сегодня называют его "дитя цветов".

Такого типа космо-биологическое восприятие так сильно приковывало человека своеобразным мистическим родством к *месту* предполагаемого рождения, что дошло в фольклоре и народных преданиях до наших дней. Мать не более, чем просто доводила до завершения творение Матери-Земли; а в смерти заключалось большое желание вернуться к Матери-Земле, быть преданным родной земле – той "родной земле", глубокое значение которой нам сейчас понятно. Отсюда происходит страх быть захороненным где-нибудь в другом месте; отсюда – удовлетворенность от воссоединения останков с "материнской землей", удовлетворение, которое часто выражалось в надпи-

* Дитя земли (лат.) – *Прим. ред.*

сях на римских надгробиях *hic natus hic situs est* "здесь он родился, здесь и покоится"; *hic situs est patrie; hic quo natus fuerat, optans erat illo reverti* – "туда, где он родился, он пожелал и вернуться"*.

Абсолютная автохтонность охватывает весь цикл от рождения до смерти; человек должен вернуться обратно к Матери: "Возвращайтесь к земле, своей Матери!"- говорит Ригведа (X, 18, 10). "Тебя, кто является землей, я кладу обратно в Землю", написано в Атхарваведе (XVIII, 4,48). "Пусть плоть и кости снова вернутся в Землю!" – говорят во время китайских похоронных церемоний**.

HUMI POSITIO: ПОМЕЩЕНИЕ РЕБЕНКА НА ПОЧВУ

Такая фундаментальная концепция – что мать является лишь представителем теллурической Великой Матери – породила бесчисленное количество обычаев. Давайте, например, вспомним о родах прямо на почве *humi positio* – ритуал, встречающийся в различных местах по всему миру: от Австралии до Китая, от Африки до Южной Америки. У греков и римлян этот обычай со временем исчез, но нет никакого сомнения по поводу его существования в более отдаленном прошлом: некоторые скульптуры богинь плодородия (Деметра, Авсесия, Илифия) изображают их в положении, точно соответствующем женщине, рожающей на почве. В египетских демотических текстах выражение "сидеть на земле" означает "рожать" или "колыбель младенца"***.

* A.Brelich, *Aspetti della morte nelle isciziiioni sepolcrali dell' Impero Romano*, Budapest, 1937, pp.36.

** *Li Ki*, trans. by Couvreur, I, p.246.

*** Ernst Samter, *Geburt, Hochzeit, und Tod. Beitrage zur veraeleichenden Volkskunde*, Leipzig-Berlin, 1911, pp.5; Nyberg, *King und Erde*, pp.131; Uberto Pestalozza, *Religione Mediterranea*, Milan, 1951, p.254.

Мы легко можем понять религиозное значение этого обычая. Рождение и роды – это изначальный акт, благодаря которому из лона Земли появилась Жизнь. Поэтому каждая мать должна ощущать себя в прямом контакте с Великой Прародительницей и почувствовать себя ведомой ею в свершении таинства рождения новой жизни, чтобы разделить с нею ее благотворные энергии и воспользоваться ее материнской защитой.

Еще шире распространен обычай помещения только что рожденного ребенка на землю. Это до сих пор практикуется среди абруцци, которые кладут ребенка, как только его обмоют и оденут, прямо на землю. Такой ритуал встречается у скандинавов, немцев и персов, в Японии и в других местах. Затем ребенка поднимает отец (*de terra tollere**), чтобы выразить свою благодарность**.

Марсель Гране изучал помещение ребенка на землю в древнем Китае и очень хорошо интерпретировал значение этого ритуала***.

"Умирающий человек, как и новорожденный младенец, – пишет Гране, – *помещается на землю*. После того, как замечено последнее дыхание и попытки вернуть обратно дыхание земли, которое уходит первым, оказываются тщетными, они плачут вокруг лежащего на земле тела (точно так же, как младенец три дня плачет на земле)... Родиться или умереть, войти в семью живых или в семью предков (или покинуть какую-либо из них) означает перейти один и тот же порог, порог натальной Земли. Это не только место, где начинается жизнь реальная и потусторонняя, это еще и великий свидетель введения в новый тип существования: это верховная сила, выносящая приговор на Ордалии, который подразумевается та-

* Поднимает с Земли (лат.) – *Прим. ред.*

** Dieterich, *Mutter Erde*, pp.7, Nubert, *King und Erde*, pp.31, 158, Robert Briffault, *The Mothers; a study of the origin of sentiments and institutions*, London, 1927, Vol.III, p.58.

*** Marcel Granet, "Le depot de l'enfant sur le sol: Rites anciens et ordalies mythques", in the *Revue Archeologique*, 1922, republished in *Etudes Socioloogiques sur la Chine*, Paris, 1953, pp.159-202.

ким введением... Когда новорожденного младенца или умирающего человека кладут на Землю, именно Она должна сказать: имеет ли силу их рождение или смерть, должны ли они быть приняты как нормальные или свершившиеся факты... Обряд размещения на земле подразумевает идею, что между Расой и Почвой имеется существенная тождественность. Эта идея действительно выражается в ощущении своих корней в родной земле, которое (ощущение) является самым ярким из тех, что мы различаем в началах китайской истории: в эту идею общности между страной и ее обитателями настолько глубоко верят, что она сохранилась в сердцевине религиозных обычаев и государственного права"*.

Благодаря анализу Гране, мы можем понять сам процесс формирования образа Матери-Земли. Поначалу она появляется в "нейтральном выражении Священного места в качестве всеобщего единства". Немного позднее – "во всей сумме образов и концепций, определяемых организацией семьи, основанной на материнском родстве, отеческая же Земля наделялась характеристиками материнской и поддерживающей силы" (Гране, с.201). Весьма вероятно, что в древние времена умерших захороняли в пределах домашнего жилища (*там же*, с.199), там где хранились семена. А хранение семян долгое время оставалось обязанностью женщины. "В эпоху Чань зерна, которыми должно было быть засеяно императорское поле, хранились не в палате Сына Неба, а в апартаментах Царицы" (*там же*, с.200). "Если в благородном доме отец семейства располагал свою постель в месте, где находятся семена и которое посещают души, значит он незаконно занимал место матери семейства. Были времена, когда семья была единоутробной, и когда муж в супружеском доме являлся лишь "сыном по закону" (Там же, с.201). И лишь позднее, с возникновением семьи, с родством по мужской линии и феодальной власти Почва стала Богом**.

* Marcel Granet, *Etudes sociologiques*, pp.192-193, 197-198.

** Мы полагаем, что Марсель Гране успешно корректирует

Давайте отметим тот факт, что, прежде чем быть представленной матерью, Земля воспринималась как чистая космическая созидательная сила – бесполая или, если кто-то предпочитает, стоящая выше пола. Концепция мистической автохтонности остается такой же, как мы только что описали; считается, что дети "выходят" прямо из почвы. Очевидно, что Почва, которая порождает детей, как она порождает камни, ручьи и растения, всегда является Матерью, хотя женские атрибуты этого материнства могут присутствовать не всегда. В этом случае о ней можно говорить как об *Ur-Mutter*, Изначальной Матери. Она, наверное, отражает смутные воспоминания о гермафродизме Матери Земли или о ее способностях к аутогенезу или партеногенезу; но это – важная проблема, к которой мы еще вернемся.

интерпретацию, предложенную в прекрасной работе Эдуара Шаванн, *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris, 1910, Annales du Musee Guimet, Bibliotheque d'Etudes (pp.520-525) Согласно Шаванна, персонификация Почвы как Великой Богини-Земли была довольно поздним явлением, которое, по-видимому, произошло приблизительно в начале династии Han, во втором столетии до н.э.; до этой даты существовали лишь местные культы, которые развивались вокруг некоторых *богов* почвы (Chavannes, см. выше, с.437). Но Гране показал, что эти боги пришли на смену очень древним женским или среднего рода" божествам, которые предшествовали им. Исследования Карла Хентца предистории и протоистории китайских религий подтвердили этот взгляд: Хентце показал, что мифы луны и воды неотъемлемы от религии Матери-Земли. См. его *Mythes et Symboles lunaires*, Antwerp, 1932; *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et e l'Amerique*, Antwerp, 1936, *Fruhchinesische Bronzen*, Antwerp., 1938. Еще в 1912 Лауфер писал: "Первоначально Земля не была определенно ни мужским, ни женским божеством, а скорее бесполым; тем не менее, она подпадала под категорию *инь*, отрицательный, темный, женский принцип, как уже указывалось в Книге Перемен, где понятие *инь* определяется как действие Земли (*yin ti tao*. Конечно же, вызывает сомнение: передавало ли слово *инь* в самом начале четкое понятие пола, которое может считаться философской абстракцией более позднего времени; но совершенно определенно, что словосочетание инь-ян означало совместное действие Земли и Неба в создании и прекращении существ или созидательные способности этих двух великих сил. В

ПОДЗЕМНОЕ ЛОНО ЗАРОДЫША

На данный момент давайте отметим, что концепция Земли как всеобщей Прародительницы подтверждается даже в том, что можно назвать геологической плоскостью существования. Если Земля – это живая и плодовитая Мать – то все, что она порождает, также является органическим и живым – не только люди и деревья, но и камни и минералы. Очень многие мифы упоминают о камнях как о костях Матери-Земли. Девкалион бросал через плечо "кости своей матери", чтобы снова населить мир. Эти "кости" были камнями; но в древнейших преданиях народов, занимающихся охотой – преданиях времен палеолита – кости представляли сам источник жизни; именно в костях была сконцентрирована первичная субстанция жизни; и именно из них возрождались как животные, так и люди. Разбрасывая камни, Девкалион в действительности сеял семена нового человечества.

Если Земля приравнивается к Матери, то все, что она носит в своем чреве, соответствует зародышам или живым существам в процессе "созревания", то есть в стадии роста и развития. Эта концепция очень четко выражается в минералогической терминологии различных преданий. Например, индийские трактаты по минералогии описывают изумруд в его "материнской породе", в скале, как эмбрион. На санскрите изумруд называется *acmagarbhaja*, "рожденный камнем". Другой текст отличает алмаз от хрусталя как бы по разнице в возрасте, выражая это в био-

жертвоприношениях божеству Земли все атрибуты извлекаются из сферы *инь* (B.Laufer, *Jade: a ctudy of Chinese archeology and religion*, Field Museum, Chicago, 1912, pp.144). Против этих взглядов выступал Beranhard Karlgren (Бернхард Калгрен!), "Some fecundity Symbols in ancient China" in *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* No.2, Stockholm, 1930 (pp.1-54), pp.14.

логических терминах: алмаз является *pakka*, то есть "зрелым", в то время как хрусталь – *kaccha* "незрелым", "зеленым", недостаточно развившимся.

Такие концепции чрезвычайно древние. Шахты, подобно устьям рек, приравнивались к лону Матери-Земли. На вавилонском языке термин *pu* означает как "исток реки", так и "влагалище", на египетском – слово *bi* означает как "влагалище", так и "штольня шахты"; на шумерском *buru* также означает "влагалище" и "река". Вероятно, руды, добываемые из шахты, приравнивались к зародышам. Вавилонское слово *an-kubu* некоторыми авторами переводится как "эмбрион", а другими – "преждевременное разрешение от бремени". Во всяком случае, имеется скрытая симметрия между металлургией и деторождением. Жертвоприношение, иногда выполняемое перед плавильным горном, напоминало родовспомогательное жертвоприношение. Горн приравнивался к лону, именно там "зародышевые руды" должны были завершить свой рост и проделать это за значительно более короткий промежуток времени, чем тот, который потребовался бы, если они оставались бы скрытыми под землей. Металлургический процесс, во многом подобный сельскохозяйственному труду – и в такой же мере подразумевающий плодородие Матери-Земли – в конце концов, вызвал в человеке чувство уверенности и даже гордости: человек чувствовал, что может сотрудничать с Природой в ее работе, что способен ускорить процесс роста, происходящий в чреве Земли. Человек понуждает и ускоряет ритм этих медленных глубинных созреваний в некотором смысле, он *занимает место Времени*.

Алхимия преследовала те же самые цели. Алхимик берется за работу Природы и завершает ее одновременно работая над "совершенствованием самого себя"*.

Золото является благороднейшим из металлов, потому что оно полностью "созревшее". Если другие руды оставить в глубинном лоне, то они превратятся

* См. нашу книгу *Forgerons et Alchimistes*, 1956.

в золото, но лишь по истечении сотен тысяч веков. Как металлург, который превращает "зародыш" в металлы, ускоряя рост, начавшийся внутри Матери-Земли, так и алхимик мечтает интенсифицировать это ускорение до завершающего и последнего превращения всех более низших металлов – "низших", потому что пока еще незрелых – в "благородный" и полностью "созревший" металл, коим является золото. Вот что нам говорит Бенджамин Джонсон в Акте II, Сцене I своей пьесы *Алхимик*:

Subtle: И то же самое мы говорим о свинце и других металлах,
Которые бы стали золотом, будь у них время.
Mammon: И что дальнейшее – дело нашего искусства.

ЛАБИРИНТЫ

Но давайте вернемся к образу Земли как гигантской Матери. Понятно, что если штольни шахт и устья рек приравнивались ко *влагалищу* Матери-Земли, то тот же самый символизм *fortiori** применим и к гротам, и пещерам. И мы знаем, что пещеры в период палеолита имели религиозное значение. В доисторические времена пещера, часто напоминающая или обрядово превращенная в лабиринт, служила одновременно сценой для инициации и местом захоронения умерших. Лабиринт, в свою очередь, приравнивался к телу Матери-Земли**.

Войти в лабиринт или пещеру было равнозначно мистическому возврату к Матери – а это цель, преследуемая обрядами инициации, а также погребальными церемониями. Исследования Джексона Найта

* В еще большей мере (лат.) – *Прим. ред.*

** Однако, мы должны отметить, что символизм лабиринта довольно сложен и его нельзя сводить к одному мотиву.

показали нам, насколько устойчив этот символизм лабиринта, принимавшегося за тело земной Богини**.

Троя, как и Земля, считалась Богиней. Неприкосновенность древних городов приравнивалась к девственности покровительствующего божества. Все эти частично совпадающие и дополняющие друг друга символы подтверждают постоянные колебания изначального образа Земли-Женщины. Но в пещерах проводились не только инициации и захоронения. Там также праздновались некоторые мифические браки. Например браки Пелея и Фетиды, Ясона и Медеи и, в *Энеиде* Вергилия, брак Энея и Дидоны (IV, 165-166). Вергилий говорит, что по завершении бракосочетания разразился шторм: со скалистых вершин кричали нимфы, гремел гром и сверкала молния – знак того, что Бог Небес приближался к своей супруге, Матери-Земле. Брак Энея и Дидоны – это лишь копирование достойного подражания единения – космической иерогамии. Но Дидона не зачала. Никакой отпрыск не освятил этот союз. И именно по этой причине Эней покинул ее. Она недостойно исполнила роль Матери-Земли. Их брак остался бесплодным, и Дидона взошла по погребальный костер, после того как Эней покинул ее, так как в конечном счете их супружество не оказалось счастливой иерогамией. Когда Небеса встречаются с Землей, зарождается жизнь в своих бесчисленных формах на всех уровнях существования. Иерогамия является актом Творения, это в одно и то же время, космогония и биогония, Создание Вселенной и сотворение Жизни.

** W.F.Jackson Knihgt, *Cumaean Gates. A reference of the sixth Aeneid to Initiation Pattern*, Oxford, 1936, pp.122.

КОСМИЧЕСКИЕ ИЕРОГАМИИ

Космическая иерогамия, брак между Небом и Землей, является космогоническим мифом, имеющим широчайшее распространение. Чаще всего он встречается в Океании, от Индонезии до Микронезии; но также и в Азии, Африке и обеих Америках*.

Этот миф более или менее сходен с тем, о котором повествует нам Гесиод в своей *Теогонии* (126 и так далее). Уран, Небо, соединяется с Геей, Землей, и божественная пара порождает богов, циклопов и других исполинских существ. "Священные Небеса опьянены (желанием) войти в тело Земли", – говорит Эсхил в своих *Данаидах* (фрагм. 44). Все, что существует – Космос, Боги и Жизнь – рождается от этого брака.

Хотя миф о космической иерогамии так широко распространен, однако он не является всеобщим. Так, он не встречается у австралийцев, народов Арктики, Огненной Земли и занимающихся охотой и скотоводством народов Северной и Центральной Азии и тому подобное. Некоторые из этих народов – например, австралийцы и народы Огненной Земли – относятся к наиболее древним. Их культура действительно все еще находится на стадии палеолита. Согласно их традиционной мифологии, Вселенная была создана Высшим небесным Существом. Иногда нам даже говорят, что этот Бог является Создателем *ex nihilo***.

Когда у него появилась супруга и дети, то именно он был их создателем. Можно предположить, что миф космической иерогамии был неизвестен культуре и религии стадии палеолита. Это не обязательно должно означать, что ничего не было известно о Великой Богине Земли и всеобщем плодородии. Наоборот, отложения времени палеолита в Азии и Европе

* См. *Patterns in Comparative Religion*, pp.240.

** Там же, pp.41.
Из ничего (лат.) – *Прим. ред.*

донесли очень большое количество статуэток из кости, представляющих обнаженную Богиню*, очень вероятно, прототип бесчисленных богинь плодородия, встречающихся повсюду и во все времена, начиная с неолита. С другой стороны, мы знаем, что Матери-Богини не являются атрибутом сельскохозяйственных обществ. Они лишь достигают своего привилегированного положения после развития сельского хозяйства. Великие Богини были также известны и народам, занимающимся охотой. Так, например, имеется Великая Мать Животных, Мать Диких Зверей, которую мы встречаем на Крайнем Севере Азии и в Арктических районах.

Тем не менее, отсутствие мифа иерогамии в самых ранних слоях "примитивных" религий, с нашей точки зрения, имеет определенное значение. Для объяснения этого факта могут быть выдвинуты две гипотезы. Первая заключается в следующем: на архаической стадии культуры – которая, не надо забывать, соответствует периоду палеолита – иерогамия была невообразима, так как считалось, что высшее Существо, бог небесной природы сам создал мир, жизнь и людей. В связи с этим костяные фигурки, обнаруженные в отложениях палеолита легко объяснимы – принимая, что они действительно представляют богинь – в свете религий и мифологий Австралии, Огненной Земли и арктических районов: такие Матери-Богини сами были созданы высшим Существом, как, например, в мифах австралийцев и зуни, описанных нами выше. В любом случае, мы не можем из *наличия* в палеолите женских статуэток сделать заключение об *отсутствии* поклонения божественному мужскому Существу. В пещерах Вильдкирхли, Вильдеманнлислох и Драгенлох в Швейцарских Альпах и в Петерсхеле в Мительфанкене были най-

* Из 80 известных статуэток 35 представлены в последней работе Herbert Kuhn, *Das Problem des Urmonotheismus* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abh. d.Geistesund Sozial – wissenschaftlischen Klasse, 1950, No.22, Wiesbaden, 1951, pp.1739-1672, fig,12)

дены следы жертвоприношений, которые допустимо идентифицировать как подношения Небесным Богам*.

Действительно, имеется удивительное сходство этих останков – черепов пещерных медведей, возложенных на камни, выстроенные в форме алтаря – с жертвоприношением голов животных, которые народы арктических районов, занимающихся охотой, даже сегодня все еще подносят Небесным Богам**.

Эта гипотеза вполне может оказаться верной. Трудность заключается в том, что она применима лишь к палеолиту и ничего не может поведать нам о том, что было во времена, предшествовавшие каменному веку. Люди жили около полумиллиона лет до того, как оставили первые следы своей религии или культуры. Об этом человечестве до-каменного века у нас нет точных сведений.

АНДРОГИННОСТЬ И ЦЕЛОСТНОСТЬ

Мы можем выдвинуть другую гипотезу для объяснения отсутствия иерогамии в архаических религиях, заключающуюся в том, что высшие Существа были гермафродитами, одновременно – и мужчиной, и женщиной, как небесными, так и земными. В этом случае иерогамия не была бы необходима для сотворения, так как изначальное божество само по себе

* Emil Baechler, *Das Palaolithikum der Schweiz*, Basle, 1940; Konrad Hoermann, *Die Petershohle bei Velden in Mittelfranken*, Abhandlugen der Naturhistorischen Gesellschaft zu Nurnberg, 1923; Oswald Menghin, "Der Nachweis des Opfers im Altpalaolithikum", in the "Wiener Prahistorische Zeitschrift, XIII, 1926, pp.14-19; H.Kuhn, см. выше, pp.1643.

** A.Gahs, "Kopf-, Schadel- und Langrnochenopfer bei Rentierqolkern", in the *Festschrift fur Wilhelm Schmidt*, Vienna, 1928, pp.231-268 KArl Meuli, Griechische Opferbrauche", in *Phyllobolia fur Pieter von de Muhll*, Basle, 1946 (pp.185-288), pp.237. W.Schmidt, "Die Primizialopfer in den Urkulturen" in *Corona Amicorum. Festschrift fur E.Bachler*, St.Gallen, 1948, pp.81-92.

представляло иерогамию. Эту гипотезу не следует отвергать априори. Мы в действительности знаем, что определенное количество Высших Существ примитивных народов было гермафродитами*.

Но феномен божественной двуполости очень сложен: он означает большее, чем просто сосуществование – или, скорее, соединение – полов в божественном существе. Андрогинность является архаической и универсальной формулой выражения *целостности*, сосуществования противоположностей или *coincidentia oppositorum***.

В большей степени, чем состояние половой целостности и самодостаточности, андрогинность символизирует совершенство изначального, не обусловленного состояния. Именно поэтому андрогинность приписывается не только высшим Существам. Космические гиганты, или мифические Предки человечества, также были гермафродитами. Адам, например, тоже считался обоеполым. *Берешит Рабба* (I, 4, т.6, стр.2) утверждал, что он был "мужчиной с правой стороны и женщиной с левой, но Бог разделил его на две половины"***.

Мифический Предок символизирует *начало* новой формы существования, а каждое начинание совершается в *целостности* существа.

Обоеполыми являются также великие божества растительности и плодородия вообще. Мы находим черты андрогинности у таких богов, как Аттис, Адонис и Дионис – а также у богинь, например, у Кибелы****.

И это вполне объяснимо, так как жизнь возникает из переполненности, из целостности. Необходимо сразу же добавить, что для людей архаических культур вся жизнь является иерофанией, проявлением священного. Сотворение – на каждом космическом

* A.Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tubingen, 1934; см. *Patterns in Comparative Religion*, pp.420; Hermann Baumann, *Das Doppelte Geschlecht*, Berlin, 1955.

** Совпадение противоположностей (лат.) – *Прим. ред.*

*** A.H.Krappe, "The Birth of Eve" in the *Gaster Anniversary Volume*, London, 1936 pp.312-322.

**** См. *Patterns in Comparative Religion*, pp.240.

уровне – предполагает вмешательство священной силы. Соответственно, источник этой священности и силы представляли божества жизни и плодородия, и в этом им способствовала их обоеполость. Но *андрогинность распространяется даже на божеств, которые явно являются мужскими или женскими.* Это означает, что андрогинность стала общей формулой выражения *автономии, силы, целостности.* Сказать о божестве, что оно двуполо – все равно, что сказать, что это конечное существо и конечная реальность. Теперь мы можем видеть, что андрогинность Высшего Существа нельзя больше считать его специфической характеристикой, так как, с одной стороны, эта андрогинность является архетипом всеобщего распространения, а с другой стороны, он, в конце концов, становится атрибутом божества, ничего нам не говорящим о действительной сущности этого божества. Явно мужской Бог тоже может быть двуполым, как и Мать-Богиня. Поэтому, когда мы говорим, что Высшие Существа примитивных народов являются – или были – гермафродитами, это ни в коем случае не исключает их "мужественности" или их "женственности"; и, в конце концов, эта вторая гипотеза не приближает нас к решению нашей проблемы.

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ГИПОТЕЗЫ

Были попытки интерпретировать факты отсутствия или наличия иерогамий, преобладания высших Существ или теллурической Богини с исторической точки зрения. Согласно историко-культурным школам* самой ранней стадией человеческой цивилизации *Urkultur* была стадия хозяйства, основанного на собирательстве (*Sammelwirtschaft*) и охоте на мелких животных. Социальная структура была основана на

* См. например Wilhelm Schmidt, *Rassen und Volker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes*, Lucerne, 1946, pp.245.

моногамии, равноправии мужа и жены. А доминирующей религией должен был быть тип примитивного монотеизма (*Urmonotheismus*). В настоящее время этой стадии в большей или меньшей мере соответствуют культуре и религии древнейших австралийцев, пигмеев, народов Огненной Земли и некоторых других примитивных народов. Когда средства существования изменились, то есть когда мужчины научились охотиться на крупных животных, а женщины научились возделывать растения, *Urkultur* дал рождение двум более сложным и хорошо различимым формам общества, *Primarkulturen*: с одной стороны – тотемическому обществу, в котором доминирующее место занимал мужчина, и, с другой стороны – матрилокальному и матриархальному обществу, в котором доминировали женщины. Именно в последнем из них возникло и достигло своего наивысшего развития поклонение Матери-Земле.

Скорее всего, в значительной мере эта схема соответствует действительности. Но невозможно доказать, что эволюция проходила в таком порядке с самого начала человечества. Самое большее, что эта схема может дать – представление о человеческой эволюции, начиная с эры палеолита. Даже ограничиваемая этим промежутком времени схема, предложенная историко-культурной школой, нуждается в коррекции и модификации. Мы, скорее, должны говорить о *тенденциях*, а не о *исторических реалиях*. Мы больше не можем сомневаться в существовании верховного Существа, того, что называлось *Urmonotheismus*; но следует добавить, что это первобытный монотеизм, понимаемый на уровне умственного развития архаического человека, а не в рамках теизма восемнадцатого столетия. А это означает, что для символического мышления – единственного типа мышления, которое является жизненно важным и созидательным на этой архаической стадии человечества – Высшее Существо может вполне выступать в форме Животного и при этом совсем не терять своей небесной божественности. Наряду с верой в

такое Высшее Существо имели место также и другие религиозные верования. То есть, насколько мы можем судить по имеющимся данным, в то время еще не было "чистой религии", а лишь тенденция некоторой формы религии стать предоминирующей.

Эти наблюдения относятся к первобытной стадии цивилизации, к *Urkultur*. Что же касается культур, которые пришли ей на смену, *Primarkulturen*, то здесь дело усложняется. Мы не знаем, существовал ли когда-либо матриархат как независимый культурный цикл*.

Другими словами, существовала ли в истории человечества такая стадия, которая характеризовалась бы абсолютным доминирующим влиянием женщин и религией с исключительно женским уклоном. Более разумно будет сказать, что в некоторых религиях и социальных обычаях проявляются матриархальные *тенденции*. Верно, что некоторые типы социальной организации – например, основанные на единоутробном наследовании, матрилокальности, авункулате и гинекократии – показывают социальную, юридическую и религиозную значимость женщины. Но *значимость* не означает абсолютное *господство*.

Что бы мы ни думали о существовании или отсутствии матриархата, этнологи пришли к общему согласию в том, что матриархат не мог быть первобытным явлением. Он не мог появиться *ранее*, чем культивация растений и ведение хозяйства на обрабатываемых землях. А подобные этому нововведения не могли появиться до окончания первой стадии развития цивилизации *Urkultur*, характеризовавшейся, как мы видели, собирательством и охотой на мелких животных.

* Аргументы против матриархального цикла в культуре смотрите у Ad.E.Jensen, "Gab es eine mutterreschtliche Kultur?" in *Studium Generale*, Jg.3, Heft 8, Berlin-Heidelberg, 1950, pp.418-433; Josef Haekel, "Zum Problem des Mutterreschtes", in *Paideuma*, Vol.V, H.6, June. 1953, pp.298-322. Трудности возникают прежде всего, когда встает вопрос применения общей теории матриархального цикла культуры к ясно очерченной культурной зоне: взгляните, например, на положение вещей в Африке, описанное в прекрасной монографии Ephraim Andersson, *Contribution a l'ethnographie des Kuta*, I, Upsala, 1953, pp.308; Wilhelm Schmidt, *Das Mutterrecht*, Vienna-Modling, 1955.

До сих пор мы лишь суммировали заключения этнологии и палеонтологии. Эти заключения важны, но мы не должны забывать, что наша проблема – проблема Матери-Земли – относится к истории религий. А история религий занимается не только *историческим становлением* религиозной формы, но также и ее *структурой*, так как религиозные формы являются вневременными, они не обязательно привязаны ко времени. У нас нет доказательств, что религиозные структуры создаются определенными типами цивилизации или определенными историческими моментами. Можно казать, что преобладание той или иной религиозной структуры обуславливается или благоприятствуется определенным типом цивилизации или определенным историческим моментом. Когда мы рассматриваем религиозные структуры в историческом плане, имеет значение статистика их встречаемости. Но религиозная действительность более сложна: она выходит за рамки истории. Иудейский монотеизм не был творением определенного типа цивилизации. Напротив, возникшему из религиозных представлений элиты иудейскому монотеизму, как и любой другой форме монотеизма, пришлось бороться с существовавшими на то время формами религии. Цивилизации, общества и исторические моменты представляют *возможность* для проявления или преобладания этих вневременных структур. Однако, будучи вневременными, религиозные структуры никогда не побеждают полностью. Нельзя сказать, например, что современный мир является монотеистическим, потому что называет себя иудейским или христианским. С иудейско-христианским монотеизмом сосуществуют и другие формы религий, например: магия, политеизм или фетишизм. С другой стороны, монотеистические представления встречаются и в культурах, которые в формальном смысле, все еще находятся на политеистической или тотемической стадии.

"ИЗНАЧАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ"

Поэтому, снова возвращаясь к нашей проблеме – отсутствие иерогамического мифа в наиболее древних из примитивных культур – можно предложить следующее заключение: Мать-Земля – очень древнее божество, известное со времен палеолита. Но мы не можем сказать, что она когда-либо была *единственным* первобытным божеством, по той простой причине, что "женственность" никогда не относилась к форме существования изначального существа. "Женственность", также как и "мужественность", является уже частной формой существования, а в мифическом мировоззрении такой частной форме обязательно предшествует *целостная* форма существования. Когда мы имеем дело с Творцами, с *Urheber**, похоже, что ударение падает на их *способность творить*, и эта способность представляется как недифференцируемое многообразие и больше никак не определяется. Такое изначальное состояние можно назвать *независимой от пола созидательной целостностью*, что очень хорошо прослеживается в упомянутых нами выше китайских примерах. Мы видели, как небесный Бог и партиархальная идеология заняли место Земли-Богини и матриархальной идеологии. Но этой матриархальной идеологии, в свою очередь, предшествовала религиозная ситуация, которая не была ни матриархальной, ни патриархальной. Гране называет ее "независимым от пола аспектом святого Места". Это "святое место" представлялось как недифференцируемая религиозная сила, как изначальный *Grund***, который предшествовал и поддерживал все последующие проявления.

Можно сказать, что такие "изначальные состояния" объясняют отсутствие иерогамии в древнейших ре-

* Инициатор, зачинщик, автор (нем.) – *Прим. ред.*

** Почва, земля (нем.) – *Прим. ред.*

лигиях. В этих религиях космогония также играет важную роль но весь интерес в них сосредоточен именно на самом акте творения. И теперь мы знаем, что все творение подразумевает предшествующую ему целостность, *Urgrund*. Иерогамия – это лишь одна из форм объяснения Творения из изначального *Urgrund*. Кроме иерогамии, есть и другие космогонические мифы, но все они предполагают предшествующее существование недифференцированного единства.

ИЗАНАГИ И ИЗАНАМИ

Мы будем лучше понимать все эти аспекты после более близкого рассмотрения некоторых космических мифов, касающихся иерогамии Небо – Земля, а также творения, совершенного исключительно Матерью-Землей. Вот, например, что раскрывает перед нами японский космогонический миф: вначале Небо и Земля (Изанаги и Изанами), были нераздельны; вместе они составляли Хаос, который был подобен яйцу с зародышем, расположенным в центре. Когда Небо и Земля были таким образом смешаны, двух принципов, мужского и женского, пока еще не существовало. Поэтому можно сказать, что этот Хаос представлял абсолютно все, следовательно, он был также и двуполым. Отделение Неба от Земли обозначало первый явный космогонический акт и разрыв изначального единства*.

* Различные вариации японского космогонического мифа, в таком виде, в каком они сохранились в *Kojiki* и *Nihonji* выдают даосские влияния, *инь* и *ян* соответствуют Изанаги и Изанами, см.Franz Kiichi Numazawa, *Die Weltfange in der Japanischen Mythologie*, Paris-Lucerne, 1946, pp.41. Но похоже, что японцам космогонический миф был известен до того, как они подпали под китайское влияние. В самом Китае даосская мифология не является коренной, похоже она имеет южное происхождение (Numazawa, см. выше, p.428).

Первая фаза творения представляется следующим образом: небольшой остров, неустойчивый и аморфный, окружен морем, а посреди острова растет Тростник. Из этого Тростника рождаются боги, и их рождение символизирует различные стадии организации мира. "Тростник" – это зародыш, который может быть виден в центре космического яйца.

Он как растительный *Grund*; и это – первая форма, принимаемая Матерью-Землей. Как только Небо с Землей отделяются друг от друга, они сразу проявляются в человеческой форме, как мужчина и женщина.

И теперь открывается странный факт: *Nihongi* говорит нам, что "три небесных божества" повелевают Небу и Земле завершить Сотворение; то есть создать землю Японии. Согласно другому японскому тексту, описывающему космогонию, *Kojiki*, невозможно точно определить, существовали ли эти три небесных божества *прежде* или появились на Небесах только *после* отделения Неба от Земли. В связи с этим, мы оказываемся перед двумя отдельными и противоречащими преданиями. Согласно первому, космос развился самопроизвольно из изначального яйца, в котором сосуществовали два полярных принципа, последний из которых говорит о том, что великие боги всегда обитали на небесах, и именно они стали причиной Сотворения. Очень даже вероятно, что это второе предание, которое подразумевает предшествующее существование изначального и всемогущего небесного бога, хронологически более древнее, так как в японской космологии это предание уже на пути к исчезновению. Феномен постепенного вытеснения небесных богов хорошо известен. Небесные боги теряют свою религиозную значимость, удаляются от Земли и человеческих существ и становятся маловажными – *dii otiosi**.

Вот что происходит в японской космологии. Какова бы ни была истина в отношении этих трех небесных богов, их функция ограничивается приказанием Изанами и Изанаги продолжить и завершить Твore-

* Боги без дела (лат.) – *Прим. ред.*

ние. Они не вмешиваются в эту громадную работу. Их функция – духовного порядка. Они устанавливают правила и следят за тем, чтобы соблюдались определенные нормы. Например, когда Небо и Земля сочетаются браком, и именно Земля первой произносит свои обязательства, три бога отвергает этот обряд, так как порядок его проведения должен быть совершенно противоположным. Именно Небо, то есть муж, должен говорить первым. Женщина должна не более, чем повторить его слова. В этом мы можем видеть конфликт двух идеологий, матриархальной и патриархальной и победу последней. Действительно, от первого ребенка, рожденного в результате матриархального типа брака, которого называют "пиявка", отказываются как от слишком слабого*.

После повторения бракосочетания в патриархальном порядке, Небо и Земля соединяются снова и дают рождение всему японскому архипелагу и всем богам. Последним рождается бог Огня. Но эти роды оказываются роковыми для Изанами. В ее лоне загорается огонь, и она умирает. Во время агонии Изанами из своего собственного тела, то есть без иерогамии, производит на свет других богов, в особенности водных и сельскохозяйственных божеств; и это является очень важной мифологической темой, к которой нам еще предстоит вернуться.

После смерти Изанами спускается под землю. Супруг, Изанаги, пускается на ее поиски, точно так же, как Орфей спустился в Царство теней, чтобы вернуть Эвридику. Под землей очень темно, но Изанаги, в конце концов, встречает свою жену и предлагает ей вернуться обратно вместе с ним. Изанами просит его подождать у дверей в подземный дворец и не пользоваться светом. Но муж теряет терпение, поджигает зубец своего гребня и входит во дворец, где в пламени своего факела он видит Изанами в процессе разложения. Охваченный ужасом он убега-

* На самом деле, это миф об оставлении солнечного героя Numazawa, см. выше, pp.197, L.Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin, 1904, pp.225.

ет. Его мертвая жена преследует его, но Изанаги удается убежать тем же путем, каким он спустился под землю. Он бросает вниз, в отверстие, огромный валун. Муж с женой последний раз разговаривают друг с другом, разделенные этим камнем. Изанаги произносит священную формулу их расставания и затем отправляется на небо, в то время как Изанами навечно спускается вниз, под землю. Она становится Богиней умерших, и это соответствует тому, что обычно происходит с хтоническими Богинями и Богинями сельского хозяйства, которые являются божествами плодовитости и в то же время рождения, смерти и возвращения в материнское чрево.

РАЗДЕЛЬНОПОЛОСТЬ, СМЕРТЬ, СОТВОРЕНИЕ

Этот японский миф важен в нескольких отношениях:

1) он показывает нам изначальное состояние *целое*, которое выражается как *coincidentia oppositorum*, а значит, как обоеполое; 2) эта целостность предшествовала иерогамии, браку между Небом и Землей, но тем не менее она уже несла в себе "зародыш" *urgrund*, который можно считать результатом божественного гермафродизма;

3) космогония начинается с отделения Неба от Земли; изначальный "зародыш" превращается в Тростник, от которого берет начало ряд богов;

4) именно после этого разделения мы имеем то, что можно назвать иерогамией, при которой соединение двух космических принципов приводит к созданию мира и в то же время других богов;

5) следует подчеркнуть, что Мать-Земля умирает, порождая Огонь (соответствует Солнцу), и что из ее тела зарождаются божества теллурической и растительной плодовитости.

Более всего нас интересует последнее положение, так как оно говорит нам о зарождении съедобных растений непосредственно из тела Богини, а не в результате иерогамии. Это зарождение соответствует смерти Изанами, то есть ее самопожертвованию.

Это является именно жертвоприношением, жертвой, что яснее видно из предания о другом божестве, Укемоки, дочери Изанами. Согласно *Nohongi* Укемоки была убита богом Солнца, Тсукиеми, и из ее мертвого тела зародились всевозможные виды растений и животных: бык и конь произошли от верхушки ее головы; просо – из лба; шелковичные черви – из ее бровей; из влагалища – различные виды бобов*.

Давайте в особенности отметим, что сотворение полностью завершается или иерогамией, или насильственной смертью. Это означает, что сотворение зависит как от разнополости, так и от жертвоприношения, в особенности, от добровольного принесения в жертву. Действительно, миф о происхождении съедобных растений – широко распространенный миф – всегда связан с добровольным самопожертвованием божественного существа, которое может быть матерью, девушкой, ребенком или мужчиной. Например, в Индонезии это почти всегда мать или девочка, которые приносят себя в жертву, чтобы произвести из своего тела различные виды съедобных растений.**

В Новой Гвинее, Меланезии и Полинезии это обычно мужское божественное существо.***

* F.K.Numazawa, см. выше, pp.244-245. Миф, излагаемый *Kojiki*: Сусаноо убивает богиню О-гэцу-химэ.

** Ad.E.Jensen, *Hainuwele*, Frankfurt a-M, 1939, pp.59. *Das religiose Weitbild einer fruhen ultur*, Stuttgart, 1948.

*** Gudmund Hatt, "The Corn-Mother in America and Indonesia" in *Anthropos*, XLVI, 1951, (pp.853-914), p.892.

СОТВОРЕНИЕ И ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

Давайте на некоторое время остановимся на этой мифической теме, так как вопрос становится немного запутанным. Похоже, что сейчас мы имеем дело с мифом, имеющим крайне широкое распространение и встречающимся во множестве форм и разновидностей. Но его основной мыслью является то, что Сотворение не может свершиться без *принесения в жертву живого существа* первобытного обоеполого гиганта, космического Мужчины, Матери-Богини или мифической Девушки. Мы также видим, что это "Сотворение" относится ко всем уровням существования, будь то Сотворение Космоса или человечества, или какой-то отдельной человеческой расы, или конкретных видов растений или животных. Структура мифа остается одной и той же: ничто не может быть создано без жертвоприношения, без жертвы. Именно так повествуют нам некоторые мифы о сотворении мира непосредственно из тела изначального Гиганта: Имир, П'ан-Ку, Пуруги. Другие мифы рассказывают нам о происхождении человеческих рас или различных социальных классов из изначального Гиганта или Предка, который приносится в жертву и расчленяется*.

И, наконец, как мы только что видели, сходное происхождение имеют и съедобные растения. Они прорастают из тела принесенного в жертву божественного существа**.

Следовательно, этот миф о сотворении посредством насильственной смерти превосходит мифологию Матери-Земли. Его фундаментальная мысль за-

* W.Macdonald, "A propos de Prajapati" in the *Journal Asiatique*, Vol.CCXL, 1952, pp.323-338.

** Mircea Eliade, "Le mandragore et les mythes de la naissance miracueleuse", *Zaimoxis*, III, Bucharest, 1942, 3-48, в отношении сохранения этой мифической темы в фольклоре.

ключается в том, что Жизнь может произойти только от другой жизни, которая приносится в жертву. Насильственная смерть созидательна в том смысле, что приносимая в жертву жизнь проявляется в более выдающейся форме и на другом уровне существования. Это жертвоприношение приводит к огромному переносу: жизнь, сконцентрированная в одной личности, выходит за ее пределы и проявляется на космическом или совокупном уровне. Единственное существо трансформируется в Космос или возрождается во множество видов растений или человеческих рас. Живое "целое" разрывается на фрагменты и рассеивается мириадами одушевленных форм. Другими словами, здесь мы снова встречаем хорошо известную космогоническую структуру изначальной "целостности", разбитой на фрагменты актом Сотворения.

Из этого мы можем понять, почему миф о зарождении полезных растений и животных из тела принесенного в жертву божественного существа был включен в мифологию Матери-Земли. Земля превыше всех остальных является всеобщей Прародительницей и Кормилицей. Она созидает через иерогамию с Небом, а также посредством партеногенеза или самопожертвования. Черты партеногенеза Матери-Земли остались даже в таких высокоразвитых мифологиях как греческая; так, например, Гера самозачатием произвела на свет Гефеста, Ареса* и Тифона. Мать-Земля олицетворяет архетип плодовитости и неистощимой созидательности. Именно поэтому она имеет склонность впитывать атрибуты и мифы божеств плодородия, будь то плодородие человеческое, водное или сельскохозяйственное. Но верно также и противоположное: эти божества присваивают характеристики Матери-Земли и иногда даже занимают в культе ее место. И мы можем видеть почему: Воды, как и Мать, богаты на зародыши жизни, и Луна также символизирует всеобщее становление, пери-

* В отношении партеногенеза и автономии греческих и средиземноморских богинь см. Uberto Pestalozza, *Religione Medieterranea*, pp. 191.

одическое созидание и разрушение. Что же касается богинь растительности и сельского хозяйства, то их иногда бывает трудно отличить от земных богинь. Их мифы раскрывают перед нами те же таинства рождения, сотворения и драматической смерти с последующим возрождением. Перекрестное заимствование и взаимное смешение встречаются в мифологиях всех этих божеств. Можно сказать, что Мать-Земля представляет собой образ "открытый" или поддающийся бесконечному обогащению, и именно поэтому он вбирает в себя все мифы, касающиеся Жизни и Смерти, Сотворения и порождения, наличия полов и добровольного жертвоприношения.

ОБРЯДЫ МАТЕРИ-ЗЕМЛИ

Этот момент четко виден в ритуалах земных богинь, так как их обряды являются повторением того, что произошло *in illo tempore*, в мифическое время. Эти обряды воспроизводят изначальные события, описанные в мифах. Так, в ритуалах *Terra Mater* мы встречаемся с тем же таинством, откровением того, как зарождалась жизнь от семени, скрытом в недифференцированном "целом", или как она появилась вследствие иерогамии между Небом и Землей, или еще – как она произошла в результате насильственной смерти, в большинстве случаев – добровольной.

Мы приведем лишь несколько примеров, так как они достаточно хорошо известны. Мы знаем, что в ритуалах, которые относятся к *Terra Mater* и богиням земного плодородия (которые, как мы видели, являются также и богинями растительности и сельского хозяйства), важная роль принадлежит женщине. Нет необходимости еще раз подчеркивать символическое уподобление женщины земле, а полового акта – сельскохозяйственному труду. Такой символизм в определенной степени встречается во всех земле-

дельческих культурах и сохранился даже в высокоразвитых цивилизациях. "Ваши женщины для вас как поля", – говорит Коран. "Женщина – поле, а мужчина – сеятель", – пишет индусский автор*.

Именно в связи с этим мистическим отождествлением женщины с землей, так ценится присутствие женщины при выполнении сельскохозяйственных работ. Но в особенности религиозная функция женщины подтверждается церемониальным соединением на полях, или оргиями, которыми отмечают определенные даты в сельскохозяйственном календаре. Например, у Ораонов из Центральной Индии ежегодно ритуально повторяется иерогамия, которая предшествует и обеспечивает урожай; брак между Небом и Землей изображается жрецом и его женой, и пока этот ритуал не будет отправлен, ни к каким работам на полях не приступают, так как считается, что земля пока еще девственна. Имитация божественного бракосочетания иногда выливается в настоящие оргии**.

Но значение оргии понять несложно: она символизирует возвращение в хаос, в изначальное недифференцированное состояние; воссоздает "всеобщую массу", "неразбериху", существовавшую перед Сотворением, космогоническую ночь, космогоническое яйцо. И можно догадаться, почему вся община должна воссоздавать это возвращение в недифференцированное***: для того, чтобы обрести первоначальную целостность, из которой произошла дифференцированная Жизнь и из которой возник Космос. Именно такой символической и бурной реинтеграцией в докосмическое состояние они надеются гарантировать себе богатый урожай, так как урожай сим-

* Narada, комментируя этот отрывок из "Законов Ману" (IX, 33) пишет:"Женщина может рассматриваться как поле, мужчина – как семя". В отношении сравнения женщины с бороздой и двойного символизма, полового и сельскохозяйственного, см. нашу *Patterns in Comparative Religion*, pp.356

** Sir James Frazer, *The Magic Art and the Evolution iof Kings*, Vol.I, pp.76; *Adonis, Attis, Osiris*, I, pp.47; *The Workship of Nature*, pp.379.

*** См. нашу *Patterns in Comparative Religion*, pp.356.

волизирует Сотворение, триумфальное проявление молодой, изобилующей и роскошной Формы. "Совершенство" образуется вначале, *ab origine*. Поэтому они надеются восстановить жизненные резервы и зародышевые богатства, которые впервые проявились в величественном акте Сотворения.

Но мы еще раз повторяем, что все это имеет религиозное значение. Не следует предполагать, что культы Матери-Земли потворствуют распущенности, в прямом смысле этого слова. Половое совокупление и оргия являются обрядами, отправляемыми для того, чтобы воссоздать изначальные события. В остальное время, то есть помимо решающих моментов сельскохозяйственного календаря, Мать-Земля является хранителем норм. Среди Яхенго из французского Судана она является поборником морали и справедливости. У Куланго с Берега Слоновой Кости эта богиня ненавидит преступников, воров, колдунов и злодеев. В Африке наиболее ненавистными для Матери-Земли грехами являются: преступление, супружеская измена, кровосмешение и все виды сексуальных извращений*.

В древней Греции кровопролитием и кровосмешением объясняли бесплодие земли**.

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Мы только что видели, в каком смысле мифы сотворения, начинающегося или с изначальной целостности, или с иерогамии, воссоздаются в ритуалах Матери-Земли – ритуалах, которые включают в себя или ритуальное сочетание (копия иерогамии) или оргию (регрессия до изначального хаоса). Нам остается теперь рассмотреть несколько обрядов, имеющих отношение к другому мифу Сотворения, который

* Frazer, *The Workship of Nature*, pp.403,405, 409, 420;

** См. нашу *Patterns in Comparative Religion*, pp.154.

раскрывает перед нами таинство Сотворения плодоносящих растений через принесение в жертву хтонической богини. Сейчас существуют доказательства наличия человеческих жертвоприношений почти во всех земледельческих религиях, хотя такие жертвоприношения в большинстве случаев стали лишь символическими*.

Однако у нас есть документированные доказательства настоящих жертвоприношений: наиболее известными из них являются *meriah* у хондов Индии и жертвоприношения женщин у ацтеков.

Вот, в нескольких словах, что собой представляют эти жертвоприношения. *Meriah* – добровольная жертва, покупаемая общиной. Ему разрешалось жить годами, он мог жениться и иметь детей. За несколько дней до жертвоприношения *meriah* освящался, то есть отождествлялся с божеством, которому будет принесен в жертву. Люди танцевали вокруг него и поклонялись ему. После этого они молились Земле: "О, Богиня, мы преподносим тебе эту жертву, дай нам богатые урожаи, хорошие времена года и крепкое здоровье!". И они добавляли, поворачиваясь к жертве: "Мы купили тебя, а не захватили тебя силой: теперь мы приносим тебя в жертву, и пусть не лежит на нас никакой грех!" Церемония также включала оргию, которая длилась несколько дней. В конце концов *meriah* опаивали опиумом и, задушив, разрезали на куски. Каждая из деревень получала часть его тела, которую затем захороняли на полях. Остаток тела сжигался, а пепел разбрасывался по земле**.

Этот кровавый обряд, очевидно, соответствует мифу о расчленении изначального божества. Сопутствующая этому оргия позволяет нам мельком увидеть также еще одно значение: части тела жертвы уподоблялись семени, оплодотворяющему Мать-Землю***.

* Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp.245.; *The Golden Bough*, pp.406 и нашу *Patterns in Comparative Religion*, pp.341.

** Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp.245. *The Workship of Nature*, pp.386; и наша *Patterns in Comparative Religion*, pp.154.

*** A.W.Macdonald *A propos de Prajapati*, pp.332. Нет необходимости говорить о том, что ритуал расчленения жертвы,

У ацтеков обезглавливалась очень молодая девушка, Шилонен, символизировавшая молодую кукурузу. Спустя три месяца обезглавливалась другая женщина, с нее, к тому же, сдирали кожу. Эта женщина олицетворяла богиню Тоси, "Нашу Мать" (которая представляла уже собранную и готовую к употреблению кукурузу)*.

Это было ритуальным повторением рождения растений при самопожертвовании Богини. В других местах, например, у Пайни, тело девушки разрезалось на части, и его куски захоронялись на полях**.

Здесь мы должны остановиться, хотя и рассмотрели далеко не все атрибуты и не все существенные мифы о Матери-Земле. Нам пришлось выбирать, и неизбежно некоторые аспекты этого предмета остались в стороне. Мы очень мало сказали о ночном и погребальном аспекте Матери-Земли в качестве Богини Смерти и ничего – о ее агрессивных, вселяющих ужас и страшных характеристиках. Но даже учитывая эти отрицательные аспекты, не следует упускать из виду, что Земля становится богиней Смерти потому, что она представляется как всеобщее лоно, неистощимый источник всего творения. Смерть, сама по себе, не является определенным концом или абсолютным уничтожением, как иногда считается в современном мире. Смерть приравнивается к семени, которое засеивается в чрево Матери-Земли, чтобы дать рождение новому растению. Поэтому можно говорить об оптимистическом взгляде на смерь, так как она считается возвратом к матери, временным возвращением в материнское чрево. Вот почему тела, захороненные в период неолита, находят лежащими в зародышевом

независимо от того, какое божество она олицетворяет, имеет намного более сложную историю, в конечном счете обряды и мифы расчленения относятся к лунному символизму и, следовательно, также подразумевают идеи становления, смерти и возрождения, инициации и т.п. (В отношении лунного символизма см. нашу *Patterns in Comparative Religion*, pp. 154.

* B. de Sahagun, *Histoire generale des choses de la Nouvelle-Espagne* (Trans. by D.Jourdanet and R.Simeon, Paris, 1880) pp.94, см. Frazer *The Worship of Nature*, pp.434; G.Hatt, "The Corn-Mother in America and Indonesia" in *Anthropos*, XLVI, 1951, pp.870-871.

** Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp.175.

положении. Умерших располагали на земле таким же образом, как размещается и зародыш в матке, будто ожидали, но они вернутся к жизни снова и снова. Как повествует нам японский миф, Мать-Земля умирает первой. Но эта смерть Изанами была в то же самое время и жертвоприношением, принесенным для того, чтобы развить и расширить Творение. Отсюда и люди в своей смерти и погребении были жертвоприношениями Земле. В конечном итоге, именно благодаря этому жертвоприношению может продолжаться жизнь и люди надеются после смерти вернуться обратно к жизни. Пугающий аспект Матери-Земли как Богини Смерти объясняется космической неизбежностью жертвоприношения, которое лишь одно позволяет перейти от одной формы существования к другой, а также обеспечивает непрерывный круговорот Жизни.

Однако не следует упускать из виду тот важный момент, что религиозная жизнь редко монополизировалась одним единственным "принципом". Она никогда не ограничивалась почитанием одного единственного бога или богини. Как отмечалось ранее, "чистую и простую" религию, которую можно было бы свести к одной форме или структуре, мы не обнаружили нигде. Господствующие земные или небесные культы ни в коей мере не исключают сосуществование других культов и другого символизма. При изучении определенной религиозной формы всегда существует опасность придания ей преувеличенной значимости и оказания слишком незначительного внимания другим религиозным течениям, которые, по сути, являются дополняющими, хотя иногда и могут казаться несовместимыми с ней. Изучая символизм и почитание Матери-Земли, всегда необходимо принимать во внимание всю массу сосуществующих с ними верований, которые часто оказываются в опасности остаться незамеченными. "Я – сын Земли и звездных Небес", – начертано на Орфической дощечке, это заявление можно отнести к очень большому числу религий.

VIII

ТАИНСТВА И ДУХОВНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

АВСТРАЛИЙСКАЯ КОСМОГОНИЯ И МИФОЛОГИЯ

У лараджери мистерии, то есть их тайные церемонии инициации, связаны с космогонией. Если быть более точным, то вся их ритуальная жизнь зависит от космогонии. Во времена *burari* ("времена сновидений"), когда был создан мир, а человеческие общества были построены в той форме, которую они сохранили по сегодняшний день, торжественно были начаты также и ритуалы, и с тех пор без всяких изменений они с величайшей тщательностью повторяются. Как в других архаических обществах, так и с точки зрения караджери, история ограничивается несколькими событиями, произошедшими в мифические времена *in illo tempore*, действиями божественных существ и несущих звания Героев. Каражде-ри не считали, что имеют право сами вмешиваться в историю – делать так называемую "самобытную" историю. В целом же, они не признают самобытности: они повторяют типичные действия, имевшие место на заре времени. Но так как эти типичные поступки совершались богами и божественными существами, их периодическое и обязательное повторение для архаического человека выражает его желание оставаться в священной атмосфере космогонии. Фактически, отрицание самобытности равнозначно отрицанию мирского мира, отсутствию интереса к человеческой

истории. Существование архаического человека, в конечном счете, заключается в постоянном повторении типичных моделей, проявившихся в начале Времени. Как мы сейчас увидим, мистерии увековечиваются периодическим воссозданием этих изначальных проявлений.

Вот в чем заключаются познания Караджери*.

Во времена сновидений, из Земли в образах динго вышли два брата, которых звали Багаджимбири. Затем они превратились в двух людей-гигантов, таких высоких, что головы их доставали до неба. До появление Багаджимбири не были ничего – ни деревьев, ни животных, ни людей. Гиганты вышли из земли как раз перед рассветом "первого дня" и спустя несколько мгновений услышали крик маленькой птички *duru*, которая всегда поет на рассвете. И они поняли, что был рассвет. До этого Багаджимбири не знали ничего. После этого братья увидели животных и растения и дали им имена. И с этого момента растения и животные, так как они уже имели имена, начали *действительно* существовать. Один из Багаджимбири остановился, чтобы помочиться. Из любопытства его брат тоже остановился и начал подражать ему. Вот почему австралийские караджери, чтобы помочиться, останавливаются и принимают специальное положение: они имитируют изначальную позу.

Затем Багаджимбири поворачиваются к северу. Они видят звезду и луну, называют их "звезда" и "луна". Они встречают мужчин и женщин: их семейные отношения и разделения на кланы были несовершенны, и Багаджимбири организовали их по той системе, которая остается в силе и по сей день. Более того, сами эти люди были несовершенны: у них не было половых органов – Багаджимбири взяли два вида грибов и таким образом обеспечили людей органами, которые у них есть сейчас. Братья остановились и сырым съели какое-то зерно, но тут же раз-

* См. Ralph Piddington, "Karadjeri Initiation", in *Oceania*, II, 1932-33, pp.46-87: и *An Introduction to Social Anthropology*, Edinburgh-London, 1950, pp.91-105.

разились смехом, потому что они знали, что так зерно не едят; оно должно быть приготовлено – и с тех пор люди всегда, когда готовят в пищу зерно, подражают им. Багаджимбири бросили *pirmal* (что-то вроде большой палки) в животное и убили его – и с тех пор люди поступают именно так. Очень многие мифы повествуют о том, как братья Багаджимбири стали основателями обычаев и традиций, описывая их поведение. И наконец, они ввели церемонии инициации и впервые использовали инструменты таинства, которые с тех пор стали священными – кремниевый нож, *rhombe** и *pimbal* . Но один мужчина, Нгариман, копьем убил двух братьев. Их мать, Дилга, (в некоторых мифах говорится, что у них была мать, хотя их созревание было внематочным), которая находилась далеко, по ветру учуяла запах их трупов. И сразу же из ее грудей полилось молоко и попав на землю, подземной молочной струей потекло к тому месту, где лежали два мертвых героя и там, забурлив как стремительный поток, оно оживило двух братьев и утопило их убийцу. Позже два Багаджимбири превратились в две водяные змеи, а их души поднялись в небо, чтобы стать там тем, что европейцы называют Магеллановым Облаком.

ИНИЦИАЦИЯ КАРАДЖЕРИ

Эти предания составляют мифологическую основу жизни Караджери. Таинство инициации воссоздает церемонии, которые начаты братьями Багаджимбири, хотя значение некоторых из этих ритуалов не совсем понятно. Следует отметить, что инициация включает в себя значительное количество церемоний, которые растягиваются на несколько лет. Таким образом, это не только вопрос одного обряда перехода

* Деревянная планка, привязанная к концу ремешка, при вращении производит прерывистый ревущий звук. – прим. перев.

от юношества к зрелости, а вопрос одной инициации, соответствующей своему названию, которая является постепенной и разделенной на ступени и не только рассказывает юноше о мифах, традициях и социальных обычаях племени, но и обучает, в прямом смысле этого слова. Юноша становится не только физиологически взрослым, но и способным справиться с окружающим миром так, как это провозгласили два мифических существа – Багаджимбири.

Обряды немного запутаны и сложны для обобщения. К тому же, мы должны ограничиться наиболее важными из них. Первый *milya*, отмечает расставание с детством: в возрасте около двенадцати лет мальчика отводят в дикую, поросшую кустарником местность (буш), и там его с головы до ног смазывают человеческой кровью. Спустя несколько месяцев ему прокалывают нос и продевают через отверстия перо. После этого мальчик получает специальное имя. Второй, наиболее важный обряд – обряд обрезания, проводится спустя два или три года. Он представляет собой собственно таинство. Мальчика оплакивает семья и все племя, как будто бы он умер. В некотором смысле он уже мертв, ночью его относят в лес, где он впервые слышит священные песни. А лес является символом потустороннего: мы встретимся с этим еще много раз в обрядах и таинствах инициации примитивных народов. Но другие признаки также указывают на то, что мальчик в процессе умирания, что он претерпевает радикальные изменения своего состояния. На следующий день каждый из мужчин вскрывает себе на руке вену, и кровь собирают в сосуд. Мальчик, совершенно голый, с завязанными глазами и заткнутыми ушами, чтобы ничего не видеть и не слышать, сидя в дыму у костра, должен выпить большое количество крови. Он убежден, что кровь убьет его, но, к счастью, немногим позднее он видит, что те его родственники, которые проводят инициацию, также пьют ее. Мальчик пока еще остается на земле. Его колени прикрывает щит. Затем один за одним к нему подходят мужчины, и кровь из

их вскрытых вен капает ему на голову. После этого один из родственников подпоясывает мальчика поясом из человеческих волос, и вся группа возвращается в лагерь, где женщины и родственники снова оплакивают его. После ритуального принятия пищи неофиту вручают готовый к подожжению факел и говорят, что это поможет ему зажечь огонь, в котором сгорят его половые органы. На следующий день начинается путешествие, которое длится двадцать четыре дня, прерываемое многочисленными церемониями, на описании которых мы не будем здесь останавливаться. Мальчика сопровождает несколько его родственников-мужчин. Во время ритуального путешествия он не должен разговаривать. Самое большее, что ему позволено – это издать особый звук, чтобы привлечь внимание, а затем жестами показать, что ему нужно. Более того, за все время испытания (то есть пока он является *malulu*, мальчиком в процессе инициации) он имеет право двигаться только в том случае, если его ведут за руку. Он все время держит голову опущенной вниз. По словам наблюдателя, его лицо полностью лишено какого-либо выражения. "Если бы не непосредственность, с которой он реагирует на инструкции", – пишет Пиддингтон, – "то можно было бы подумать, что он умственно отсталый"*.

После возвращения в лагерь новообращенному наносят визиты группы представителей всех тех племен, которые ему встретились по пути. Когда они приближаются к лагерю, женщины приветствуют их, бросая овощи на их головы, а гости отвечают на комплимент с помощью своих бумерангов. Это подражание сражению имеет ритуальный характер. Но иногда случается, что какой-нибудь бумеранг попадает в женщину, и тогда начинается настоящая ссора. Неофит, чье возвращение вызвало новый подъем причитаний и добровольных самоистязаний у его родственников, не принимает участия в празднестве, которое начинается с наступлением ночи и сос-

* R.Piddington, *Karadjeri Initiation*, pp.68-69.

тоит из песен и танцев, представляющих различные мифические события. Перед рассветом новообращенного ведут в буш для того, чтобы совершить обрезание. Он остается в сидячем положении с закрытыми глазами и заткнутыми ушами, пока несколько оперирующих по очереди работают кремниевыми ножами. Необходимо сказать что это обрезание довольно сложное и очень болезненное: у основания полового органа оперирующие делают надрез и удаляют весь эпидермис члена. Все это время в лагере плачут родственники.

Когда все закончено, оперирующие, которые тоже плачут, выстраиваются перед вновь принятым, которых все еще остается сидеть с закрытыми глазами и опущенной головой. Оперировавшие в качестве подарков бросают свои бумеранги и называют ему свои настоящие имена. Группа недавно инициированных юношей размахивает своими *rhombe*, показывая их неофиту, который видит эти вселяющие ужас инструменты впервые. Точно так же, как женщины и все необращенные, он всегда считал, что звук, производимый *rhombe* , был голосом божественного существа.

Когда кровь на его ране засыхает, оперировавшие показывают ему кремниевые инструменты. И с этим церемония инициации, как таковая, завершается. Но юноша еще несколько ночей остается в буше. В день его возвращения в лагерь его тело полностью смазывается кровью, и он прибывает, предвещаемый шумом *rhombe* которые беспрерывно вращают юноши. В лагере женщины и дети прячутся под ветвями и не осмеливаются выйти, пока мужчины не спрячут *rhombe*. Женщины встречают новообращенного причитаниями и предлагают ему еду.

В течение двух или трех лет обрезанный юноша остается на этой стадии инициации и называется *miangu*. Затем он подвергается другой операции – подрезанию. Этот обряд имеет меньшее значение, он занимает лишь один день, и на него собирается лишь несколько соседей. Немного позднее проводится еще одна церемония, называемая *laribuga*. В лесу, в то

время как мужчины поют священную песню, новообращенный взбирается на дерево. Пиддингтон пишет, что тема этой песни связана с мифом о дереве, но караджери забыли, что она означает. Однако мы можем предположить значение этого ритуала: дерево символизирует космическую ось, Дерево Мира; взбираясь на него, новообращенный попадает на небо. Это случай символического восхождения на Небо, встречающегося в очень многих австралийских мифах и ритуалах*.

Но статус полностью обращенного еще не достигнут. Через определенные промежутки проводятся и другие церемонии, которые здесь мы не можем описать. Мы просто отметим, что по истечении нескольких лет проводится церемония *midedi*: новообращенному, которого ведут старики, показывают, где захоронены pirmal (что-то типа ритуальных шестов). Это долгий путь, почти путешествие. Такая демонстрация производится посредством песен и, прежде всего, танцев, символизирующих путешествия Багаджимбири. Наконец, они объясняют ему, как Багаджимбири положили начало церемонии *pirmal*.

ТАИНСТВО И ИНИЦИАЦИЯ

Мы остановились на инициации караджери, потому что всегда поучительно знать хотя бы один из того типа обрядов, которые собираешься изучать. Теперь мы должны коротко остановиться на других инициациях, но пример караджери показал нам, что дело обстоит не так просто, как можно было бы ожидать при таком тщательном их описании. Мы лучше поймем глубокое значение инициации караджери после того, как рассмотрим несколько подобных церемоний у других народов. Но мы уже и сейчас можем указать на некоторые специфические черты. Как мы уже говорили, здесь затрагивается большее, чем просто

* M.Eliade, *Le chamanisme et les techniques de l'extzse*, pp.55, 125.

обряд перехода из одной возрастной группы в другую. Инициация длится годами, а откровения имеют несколько порядков. Прежде всего, есть первое и самое ужасное откровение – откровение священного подобно *tremendum*. Подросток начинает с того, что приходит в ужас от впервые переживаемой их сверхъестественной действительности, силы, автономии, несоизмеримости. Встретившись с этим божественным ужасом, неофит умирает: он умирает для детства – то есть для неведения и безответственности. Вот почему его семья плачет и причитает: когда он вернется из лесу, он будет другим; он больше не будет тем ребенком, что был раньше. Как мы только что видели, он пройдет ряд инициирующих испытаний, которые заставят его встать перед лицом страха, мучений и страданий, но которые, прежде всего, заставят его принять новый образ существования – образ, соответствующий взрослому, а именно: тот, что обуславливается одновременным откровением священного, смерти и сексуальности.

Не следует воображать, что австралийцы осознают все это или что они изобрели таинство инициации сознательно и добровольно, как мы – систему современной педагогики. Их поведение, как и поведение всего архаического человечества, экзистенциально. Австралийцы поступали таким образом, потому что в глубине своей души они ощутили свое специфическое положение во Вселенной – то есть осознали таинство человеческого существования. Это таинство, только что упомянутое нами, относится к восприятию священного, к откровению сексуальности и осознанию смерти. Ребенку ничего не известно обо всех этих переживаниях. Взрослый же принимает их одно за другим и включает в свою новую личность – ту, что он обретает после ритуальной смерти и возрождения. Эти темы – *tremendum*, смерть и сексуальность – повторяются бесконечно, как мы увидели в ходе нашего изложения. Следует сразу же сказать, что неофит, когда умирает для своей младенческой, мирской и невозвратной жизни, чтобы возродиться

в новом, освященном существовании, также возрождается в новом обличьи, которое делает для него доступными знания, сознание и *мудрость*. Новообращенный является не только заново рожденным, но и человеком *образованным*, которому известны таинства, который знает откровения метафизического порядка. Во время своего обучения он познает священные секреты, мифы о богах и происхождении мира; истинные имена богов; истину, скрывающуюся за *rhombe*, ритуальными ножами и тому подобное. Инициация равнозначна становлению духовной зрелости. И во всей религиозной истории человечества постоянно повторяющейся темой *является* новообращенный, который познал таинства, стал человеком *образованным*. Но, как мы видели, инициация караджери – это лишь точное повторение типичных действий Багаджимбири. Однако эти действия составляют космогонию, так как именно Багаджимбири сделали мир таким, каким он остался по сегодняшний день. Повторяя действия двух мифических братьев, караджери периодически возобновляют сотворение мира, повторяют космогонию. Короче говоря, при инициации каждого подростка человек предстает перед новой космогонией. Генезис этого мира служит моделью для "формирования" человека.

Повсюду мы встречаемся с таинствами инициации, и повсюду, даже в самых архаических обществах, они включают символизм смерти и нового рождения. Мы не в состоянии предпринять здесь такой исторический анализ инициации, который бы позволил нам прояснить взаимосвязь между теми или иными культурными структурами и типами инициации – но давайте, по крайней мере, выделим те характерные черты, что являются общими для большинства из этих тайных церемоний*.

* Heinrich Schurtz, *Altersklassen und Mnnerbunde*,Berlin, 1902; H.Webster, *Primitive Secret Societies*. New York, 1908; J.G.Frazer, *Totemism and Exogamy*, 1910, III, pp.457-550; E.M.Loeb *Tribal Initiation and Secret Societies*, Unoversity of California Publications in American Archeology and Ethnology, Berkeley, 1929, Vol.25, 3, pp.249-288; Ad.E.Jensen, *Beschneidung und*

(1) Повсюду таинство начинается с отделения неофита от его семьи и "уединения" в лесу. Уже в этом просматривается символизм смерти: лес, джунгли и темнота символизируют "потустороннее", Мир Теней. В некоторых местностях верят в то, что появляется тигр и на своей спине уносит в джунгли кандидатов. Дикое животное олицетворяет мифического Предка, Мастера инициации, который проводит подростков в Мир Теней. В других местах предполагается, что неофита проглатывает чудовище – к этой теме в инициации мы вернемся позднее: на данный момент нас интересует символизм темноты. В чреве монстра – космическая Ночь; это – зародышевый тип существования как на космическом уровне, так и в плане человеческой жизни.

(2) Во многих религиях для инициации в буше имеется хижина. Именно там молодые кандидаты проходят часть испытаний и обучаются тайным традициям племени. Хижина для инициации символизирует материнское лоно*.

Смерть неофита означает регрессию до зародышевого состояния, но это следует понимать не только с точки зрения человеческой физиологии, а также, и причем, главным образом, в космическом отношении. Зародышевое состояние эквивалентно временной регрессии в *виртуальный* или до-космический образ существования, предшествующий "рассвету первого дня", как говорят караджери. У нас еще будет возможность вернуться к этому, имеющему много значений, символу нового рождения, обусловленного с точки зрения созревания. В настоящий момент позвольте добавить следующее: регрессия кандидата до пренатального состояния предназначе-

Reifezeeremonien bei Naturvolkern, Stuttgert, 1932, См. также *Semaine d'Ethnologie Religieuse; compte rendu analytique de la IIIieme session*, Enghien-Moedling, 1923, pp.329-456. Richard Thurnwald, "Primitive Initiations und Weidergeburtsriten" в *Eranos Jahrbuch*, 1939, VII, Zurich, 1940, pp.321-398, M.Eliade, *Birth and Rebirth*, New York, 1958.

* Thurnwald, "Primitive Initiations- und Weidergeburtsriten", p.393. См. также Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp.225.

на для того, чтобы сделать его современником сотворения мира. Теперь он живет не в материнском лоне, как было до его биологического рождения, а в космической Ночи и в ожидании "рассвета" – то есть Сотворения. Чтобы стать новым человеком, он должен заново пережить космологию.

(3) На символизм смерти при инициации проливают свет другие ритуалы. У некоторых народов кандидатов хоронят или укладывают в свежевырытые могилы. Их или укрывают ветвями, и они лежат неподвижно, как мертвые; или натирают белым порошком, чтобы они выглядели как привидения. При этом неофиты подражают поведению привидения: они не пользуются во время еды руками, а берут пищу прямо зубами, как и полагается душам умерших. И, наконец, они должны подвергнутся пыткам, которые конечно же, имеют множество значений. Одно из них следующее: предполагается, что измученный и изувеченный неофит был подвергнут пыткам, расчленен, сварен или изжарен демонами – мастерами инициации – то есть мифическими Предками. Физические страдания неофита соответствуют состоянию человека "поедаемого" демоническими дикими животными, разрываемого на куски челюстями этого монстра инициации и перевариваемого в его чреве. Увечья новообращенных также несут в себе символизм смерти. Большинство этих увечий имеет отношение к лунным божествам. Луна периодически исчезает – то есть умирает – чтобы возродиться снова, спустя три ночи. Такой лунный символизм подчеркивает мысль, что смерть – это первое условие всех мистических возрождений.

(4) Кроме особых операций – таких как обрезание и подрезание – не говоря уже о инициирующих увечьях (удаление зубов, ампутация пальцев и тому подобное), есть и другие внешние признаки смерти и воскрешения, такие как татуировки и надрезы. Что же касается символизма мистического возрождения, он проявляется во многих формах. Кандидатам дают новые имена, которые в дальнейшем будут их насто-

ящими именами. В некоторых племенах считается, что молодые новообращенные забыли все свои предшествующие жизни. Сразу же после инициации их кормят, как младенцев, водят за руку и во всем учат как себя вести, будто бы они маленькие дети. В буше они обычно обучаются новому языку или, по крайней мере, тайным словам, известным лишь посвященным. Таким образом, мы видим, что при инициации все начинается заново *Incipit vita nova*. Иногда символизм "второго рождения" выражается в конкретных жестах. У некоторых народов банту, мальчик, который должен подвергнуться обрезанию, является объектом церемонии, известной, без сомнения, как "рождение заново"*.

Отец приносит в жертву барана и три дня спустя заворачивает ребенка в желудочную оболочку и шкуру животного. Перед таким одеванием ребенок должен залезть к матери в постель и плакать, как новорожденный младенец. Он остается в шкуре барана три дня, а на четвертый отец вступает в половое сношение со своей женой. У этого же народа мертвых хоронят в бараньих шкурах в зародышевом положении. Больше мы не будем возвращаться к символизму мистического возрождения, для которого ритуально облачаются в шкуру животного, символизму, который встречается в древнем Египте и Индии**.

(5) И, наконец, мы должны сказать несколько слов о другой теме, появляющейся в очень многих инициациях и не всегда – в наиболее примитивных обществах. Она касается предписания убить человека. Вот что например, происходит у папуасов коко***.

Вначале кандидат должен подвергнуться испытаниям, аналогичным таковым в любой другой иници-

*M.Canney, "The Skin of Rebirth", in *Man*, July, 1939, No.91, pp.104-105.; C.W.Hobley, *Bantu Beliefs and Magic*, London, 1922, pp.78, 98.

**E.A.Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford, 1934, p.494; S.Stevenson, *The Rites of the Twice-born*, London, 1920, pp.33, 40.

*** E.W.P.Chinnery and W.N.Beaver, "Notes on the Initiation Ceremony of the Koko; Papua" in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, No. 45, 1915, (pp.69-78), pp.76.

ации – длительный пост, одиночество, пытки, откровение *rhombe* и традиционное обучение. Но в конце ему говорят: "Теперь ты видел дух и являешься настоящим мужчиной. Для того, чтобы доказать это самому себе, ты должен убить человека". Охота за головами и некоторые формы каннибализма являются частями инициации одного и того же плана. Прежде чем выносить моральный приговор этим обычаям, следует вспомнить, что убить человека и съесть его или сохранить его голову в качестве трофея означает проимитировать поведение духов или богов. Так, по своей сути, это действие оказывается религиозным, ритуальным. Неофит должен убить человека, потому что до него так сделал бог. Более того, он, неофит, только что сам был убит богом во время инициации. Он познал смерть. Он должен повторить то, что ему было открыто: таинство, введенное богами в мифические времена.

Мы упомянули о ритуале такого типа, потому что он играл очень значительную роль в военных инициациях, прежде всего, в протоисторической Европе. Воин-герой убивает не только драконов и других чудовищ, он убивает и людей. Героическая дуэль – это жертвоприношение. Война – это декадентский ритуал, в котором богам победы приносятся бесчисленные жертвы.

Давайте снова вернемся к примитивным таинствам инициации. Повсюду мы встречаем символизм смерти как основу всего духовного рождения – то есть возрождения. Во всех этих ситуациях смерть означает выхождение за рамки мирского, неосвященного состояния, состояния "обычного" человека, не знающего религии и слепого к духовному. Таинство инициации понемногу открывает перед неофитом истинные рамки существования. Знакомя его со священным, таинство вынуждает его принять на себя обязанности мужчины. Давайте не будем забывать тот существенный факт, что в архаических обществах доступ к духовному выражается через символизм смерти.

"МУЖСКИЕ ОБЩЕСТВА" И ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА

Кроме церемоний, проводимых по достижении половой зрелости, существуют и другие таинства, предназначающиеся для взрослых. Это мужские общества, *Mannerbunde*, или тайные общества, о которых никто ничего не может узнать или стать их членом до тех пор, пока не выдержит еще одну серию посвящающих испытаний. Морфология этих *Mannerbunde* значительна, и мы не имеем возможности описать здесь их структуру или историю*.

Что же касается истории мужских тайных обществ, то наиболее распространенной является гипотеза, предложенная Фробениусом и принятая историко-культурной школой**.

Согласно этой гипотезе, мужские тайные общества – результат матриархального строя. Их целью являлось вселение ужаса в женщин, путем внушения, что в маскарадах участвуют демоны и души умерших для преодоления женского господства, являющегося продуктом матриархата. На основании доводов, которые мы не можем здесь изложить, эта гипотеза не кажется нам хорошо обоснованной. Вполне возможно, что общества мужчин, которые практиковали переодевания в маски, играли роль в борьбе за мужское превосходство, но нет никаких доказательств, что тайные общества, как явление общего характера, были следствием матриархата. Напротив, мы находим абсолютную неразрывность между обрядами полового созревания, которые мы только что проа-

* См. работы цитированные выше на с. , а также C.H.Wedgwood, "The Nature and Function of Secret Societies" in *Oceania*, I, 2, 1930, pp.129-151; Will-Erich Peuckert, *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951.

** *Semaine d'Ethnologie Religieuse* III, pp.335, W.Schmidt, *Das Mutterrecht*, Vienna, 1955, pp.170.

нализировали, и испытаниями инициации в членство мужских тайных обществ. Например, по всей Океании как инициация подростков, так и инициация в членство мужских тайных обществ включает один и тот же символический ритуал смерти – проглатывание чудовищем, с последующим воскрешением, что доказывает их происхождение от одного источника*.

Отсюда альтернативное заключение, которое кажется нам неопровержимым: мужские тайные общества, *Mannerbunde*, берут свое начало от таинств племенной инициации.

Нам остается объяснить происхождение и цель этих новых тайных ассоциаций. Прежде всего, мы должны отметить, что есть как мужские так и женские тайные общества, хотя последних много меньше. Трудно избежать искушения приписать появление женских тайных обществ желанию скопировать ассоциации мужчин. И вполне возможно, что такой процесс имитации в некоторых районах может быть подтвержден. Но, как мы увидим позднее, тайные общества женщин, *Weiberbunde*, берут некоторые свои обряды из инициации половозрелости, связанной с первым менструальным циклом. Поэтому нас ничто не обязывает считать, что мужчины организовались в тайные общества в результате своего отрицательного отношения к матриархату и что женщины, в свою очередь, скопировали мужчин, организовывая *Weiberbunde*, чтобы вооружиться против терроризма мужчин. Еще раз напоминаем: никто не отрицает, что такое явление и реакция на него часто наблюдается в религиозной истории человечества, но оно не является чем-то природным и изначальным. Исходным феноменом является таинство инициации, которое проходят юноши и девушки по достижении половозрелости. Все таинства другого типа берут свое начало от этого изначального откровения, которое должен получить каждый для того, чтобы стать *мужчиной* или *женщиной*. И единственное правдоподобное объяснение появления тайных обществ, увлека-

* E.M.Loeb, *Tribal Initiation and Secret Societies*, p.262.

ющихся таинствами, следует искать в желании жить как можно более полно сакраментальным, специфическим для каждого из этих двух полов.

Именно по этой причине инициация в тайные общества так близко напоминает обряды инициации при половозрелости. Мы встречаем здесь те же суровые испытания, те же символы смерти и воскрешения, те же откровения традиционной и тайной веры. Мы встречается с этим, потому что сценарий инициации является условием *sine qua non** нового и более полного восприятия священного. Однако здесь наблюдаются различия в степени: в *Mannerbunde* таинственность играет большую роль, чем в племенных инициациях. Существуют даже не совсем тайные обряды половозрелости (как, например, у жителей Огненной Земли). Но не существует ни одного тайного общества, в котором бы не было клятвы о тайне, если быть более конкретным, не существовало до тех пор, пока туземные народы сохраняли свои древние традиции нетронутыми. Для этого есть две причины. Первая: членство в тайном обществе уже подразумевает отбор; не все, кто прошел племенную инициацию, примут участие в тайном обществе, даже если бы они и хотели этого. Вторая причина усиления секретности в большей степени исторического плана: мир меняется даже для примитивных народов, и некоторые предания предков находятся под угрозой исчезновения. Чтобы предотвратить их вырождение, учения все чаще и чаще передаются под покровом секретности. Это хорошо известный феномен "погружение в тайну" доктрины, когда общество, сохранявшее ее, находится в состоянии радикальной трансформации. То же самое происходило в Европе после обращения городских общин в христианство: до-Христианские религиозные верования в сельской местности сохранялись на будущее, маскируясь или поверхностно обращаясь в Христианство. Но прежде всего они были упрятаны в тайных кругах колдунов. Было бы иллюзией пола-

* Без чего нет (лат) – *Прим. ред.*

гать, что мы знаем истинные предания, передаваемые тайными обществами основанными на мистериях. Как правило, наблюдателям удавалось зафиксировать не более, чем второстепенные ритуалы и некоторые песни. Тем не менее, их символизм очевиден, и это дает нам возможность понять значение их церемоний.

Вот, например, обряд посвящения в тайный культ *Ngoye* (*Ndsasa*) – братства "с таким ограниченным доступом, что к нему могут принадлежать лишь главы кланов"*.

Адептов стегают плетью из шкуры пантеры, а затем привязывают к горизонтальному шесту, расположенному примерно в ярде от земли – нам говорят, что "именно в ходе этого обряда многих неофитов охватывает страх и они делают отчаянные попытки бежать"**.

Из приведенного описания трудно понять причину ужаса, и это вызывает подозрения, что к этому имеет отношение другой, более страшный обряд, который этнологам не удалось пронаблюдать. Затем новообращенных натирают "жалящими растениями", их тела и волосы покрывают растением, вызывающим страшный зуд. Кстати, можно заметить, что стегание плетью или натирание крапивой является ритуалом, символизирующим разрезание неофита на куски и убиение его демонами. Такой же символизм и такие же обряды мы находим в шаманских инициациях. Наконец, еще одно испытание "заключается в том, что адепт должен взобраться на дерево, высотой в пять-шесть метров, и там выпить лекарство, содержащееся в *mukungu*. При возвращении в деревню женщины со слезами встречают неофита. Они плачут... так, будто новообращенный должен умереть". В некоторых других племенах кута неофита очень сильно избивают и говорят, что "убивают" его старое имя, чтобы ему можно было дать новое. У нас нет не-

* E.Andersson, *Contribution a l'Ethnographie des Kuta*, I, Upsala, 1953, p.211.

** E.Andersson, см. выше, pp.213-219.

обходимости подробно останавливаться на этих обрядах. Как и в случае инициаций при достижении половозрелости, они связаны с символической смертью и последующим воскрешением с вознесением на небеса.

У манджа и банту существует общество, известное под названием Нгакола. "Согласно мифу, предсказываемому неофитам во время их инициации, Нгакола ранее жил на Земле. Его тело было очень темным и покрыто длинными волосами. Никто не знает откуда он пришел, но он жил в буше у заболоченного ручья... Он мог убить человека, а потом вдохнуть в него новую жизнь. Он даже мог сделать из него лучшего человека. И он провозгласил человечеству: "Пришлите мне несколько человек, я съем их, а после отрыгну обновленными". Они послушались его совета, но, когда Нгакола вернул обратно лишь половину из тех, кого проглотил, мужчины решили отомстить ему. Они дали ему "съесть такое большое количество маниоки вперемешку с камнями, что монстр утратил силу и они смогли убить его ножами и дротиками". Этот миф лежит в основе и объясняет ритуал тайного общества. В церемониях инициации большую роль играет священный плоский камень: согласно преданиям, этот священный камень был вынут из тела Нгаколы. Неофита закрывают в небольшой хижине, символизирующей тело монстра; именно здесь он слышит мрачный голос Нгаколы, именно здесь его стегают и подвергают пыткам, потому что, как они говорят ему, "Он сейчас вошел в тело Нгаколы" и находится в процессе переваривания. Другие посвященные хором монотонно распевают: "Нгакола забери у нас внутренности! Нгакола, забери у всех нас жизни!" После дальнейших испытаний тот, кто руководит инициацией, наконец провозглашает, что Нгакола, съев неофита, только что снова вернул его обратно.*

Здесь мы снова встречаемся с символизмом смерти в чреве монстра, который играет такую большую

* E.Andersson, см. выше, pp.213-219.

роль в инициациях при половозрелости. Заметьте еще раз, что обряды вступления в тайное общество во всех отношениях совпадают с племенными инициациями: уединение, пытки и испытания посвящения, смерть и воскрешение, присвоение нового имени, обучение тайному языку и тому подобное. Это еще более очевидно из описания тайного общества Бакхимба у майомба* представленного бельгийским миссионером Л.Биттремиксом. Здесь испытания инициации длятся от двух до пяти лет, и самое важное заключается в церемонии смерти и воскрешения. Неофит должен быть "убит" в сцене, разыгрываемой ночью. Старые посвященные "поют под бой танцевальных барабанов погребальную песнь матерей и родственников над теми, кто должен умереть". Кандидата бичуют, он впервые выпивает наркотический напиток, называемый "напитком смерти", затем съедает несколько семян бутылочной тыквы, которая символизирует ум – это очень важная деталь, так как указывает на то, что через смерть человек обретает мудрость. После того, как кандидат выпивает "напиток смерти", его берут за руку, и один из стариков кружит его до тех пор, пока тот не упадет на землю. Затем они кричат: "такой-то и такой-то умер!" Свидетель из местных утверждает, что "они катают умершего по земле, в то время как хор распевает погребальную песнь: "Он совершенно мертв"! Он совершенно мертв! О, Кхимба, я никогда не увижу его снова!"

И таким же образом неофит оплакивается своей матерью, братом и сестрой. После этого "мертвых" уносят на своих спинах уже посвященные родственники в освященное огороженное место, которое называется "площадкой для воскрешения". Там же обнаженными укладывают в могилу, вырытую в форме креста, и оставляют до наступления дня "перемены"

* Leo Bittermieux, *la Societe secrete des Bakhimba au Mayombe*, Brussels, 1936. Очень значительным является африканское тайное общество *poro* в Сьера-Леоне и Либерии: в заключение см. K.Little, "The Poro Society as an Arbiter of Culture" in *African Studies*, VII, 1948, pp.1-15.

или "воскрешения", который выпадает на первый день туземной четырехдневной недели. Затем неофитам бреют головы, их бьют, бросают на землю и, в конце концов, оживляют, капнув в глаза и ноздри несколько капель очень жгучей жидкости. Но перед "воскрешением" они должны принять клятву об абсолютной секретности: "Все, что я здесь увижу, я не расскажу никому – ни женщине, ни мужчине, ни одному непосвященному человеку и ни одному белому – разорвите меня, убейте меня, если я это сделаю!"*.

Все, что я здесь увижу – значит, неофит еще не *видел* подлинного таинства. Его инициация – то есть его ритуальная смерть и воскрешение – лишь условие *sine qua non* его присутствия при священных таинствах, о которых у нас очень мало информации.

У нас нет возможности обсудить другие мужские тайные общества, например, общества Океании**, в особенности *dukduk*, таинства которого и ужас, который оно вселяет в непосвященных, произвели такое глубокое впечатление на наблюдателей; или мужские братства Северной Америки, известные своими пытками посвящения. Известно, например, что среди мандан – у которых обряд племенной инициации в то же самое время являлся вступлением в тайное братство – пытки превосходили всякое воображение: двое мужчин втыкали ножи в мышцы груди и спины жертвы, засовывали свои пальцы глубоко в раны, продевали под мышцами петлю, привязывали к ней веревки и поднимали неофита в воздух; но перед тем, как поднять его, ему протыкали мышцы рук и ног колышками, к которым привязывали тяже-

* Там же, pp.50-52.

** В отношении *dukduk* см. классическое описание *Western Pacifir and New Giunea*, pp.27-33, reproduced by Webster, *Secret Societies*, pp.111 by O.E. Briem, *Les Societes secretes de mysteres* (trans. from the Swedish), Paris, 1941,pp.38 См. также *Piddington, introduction to Social Anthropology*, pp.208-209 Тайные общества *arioi* представляют другой тип братства. R.W.Williamson and R.Piddington, *Essays in Polynesian Mythology*, Cambridge, 1939, pp.113-153; W.E.Muhlmann, *Arioi und Mamaia*, Wiesbaden, 1955.

лые камни и головы бизонов. То, как юноши выдерживали эту ужасную пытку, говорит Катлин*, граничит с невероятным: ни один мускул не пришел в движение на их лицах, в то время как истязатели кромсали их плоть. После того, как жертва подвешивалась в воздухе, ее начинали вращать как волчок, все быстрее и быстрее, до тех пор, пока несчастный не терял сознание и его тело ни обвисало как тряпка.

ЗНАЧЕНИЕ СТРАДАНИЯ В ИНИЦИАЦИИ

Каково же может быть значение этих пыток? Первые европейские наблюдатели обычно говорили о природной жестокости туземцев. Однако это не является объяснением. Туземцы жестоки не более, чем люди цивилизованные. Однако для каждого традиционного общества страдание имеет ритуальное значение, так как считается, что пытка осуществляется сверхчеловеческими существами и ее целью является перерождение жертвы. Сама по себе пытка – это выражение инициирующей смерти. Когда человека мучают, это означает, что его разрезают на куски демоны-мастера инициации, что его убивают расчленением. Давайте вспомним, как мучили дьяволы св. Антония. Его поднимали в воздух, душили под землей, истязали его плоть, выворачивали конечности и резали на куски. Христианское учение называет эти пытки "искушением св. Антония" – и действительно, до некоторой степени это искушение приравнивается к испытаниям посвящения. Победно выстояв все эти испытания – то есть не поддавшись всем этим "искушениям" – монах Антоний становится святым. Другими словами, он "убивает" того непосвященного

* George Catlin, *O-Kee-Pa*, London, 1867, pp.13, 28 и он же *Annual Report of the Smithsonian Institution for 1885*, Washington, 1886, 2nd Part, pp.309. O.E.Briem, *Les Societes secretes de Mysteres*, pp.94-95.

человека, каким он был, и снова возвращается к жизни другим, возрожденным человеком, святым. Но с не-христианской точки зрения это также означает, что демоны добились своей цели, которая и заключалась в том, чтобы "убить" непосвященного человека и дать ему возможность возродиться. Идентификация сил зла с христианскими дьяволами лишила их всех положительных функций в организации спасения. Но до христианства демоны, кроме всего прочего, были еще и мастерами инициации. Они хватали неофитов, мучили их, подвергали большому числу испытаний и, в конце концов, убивали, чтобы они могли родиться снова, возрожденные как телом, так и душой. Существенно, что демоны выполняют ту же инициирующую функцию в искушении св. Антония, так как, в конце концов, именно их пытки и "искушения" представляют св. Антонию возможность достичь святости.

Эти размышления не являются отклонением от нашего предмета. Мы хотим подчеркнуть, что пытки инициации у Mandan не были вызваны природной жестокостью американо-индейских нравов, а имели ритуальное значение, а именно: означали разрезание на куски демонами инициации. Эта религиозная оценка страданий подтверждается и другими фактами: некоторые серьезные заболевания, и прежде всего, умственно-психические расстройства, считаются "примитивными" людьми "демонической одержимостью" в том смысле, что страдающий является избранным божественными существами для того, чтобы стать шаманом и мистиком, и поэтому он находится в процессе инициации – то есть его пытают, разрезают на куски и "убивают" "демоны". Мы зарегистрировали в разных местах целый ряд примеров таких инициирующих расстройств, которыми страдают будущие шаманы*.

* См. *Le Chamanisme...*, pp.45, 75. В отношении алхимического символизма "пытки" в ее психологическом контексте см. работу C.G.Jung, *Psychology and Alchemy*, London, 1953, pp.320; *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zurich, 1954, pp.154, 211.

Из всего этого мы делаем следующее заключение: страдания, как физические, так и психические, соответствуют пыткам, неотделимым от инициации; болезнь у примитивных людей рассматривалась как признак сверхъестественного избрания и, следовательно, расценивалась как инициирующее испытание. Человек должен был "умереть" в отношении чего-то, чтобы получить возможность возродиться снова, то есть излечиться: человек умирал по отношению к тому, кем он был прежде, умирал по отношению к непосвященному состоянию. Человек, который проходил такое лечение становился другим, возрожденным заново человеком – в нашем случае – шаманом и мистиком.

На различных уровнях и в разных ситуациях мы встречаем одну и ту же схему инициации, которая включает в себя испытания, пытки, ритуальное умерщвление и символическое воскрешение. Мы установили идентичность этого сценария духовного возрождения как в инициациях, проводимых при наступлении половозрелости и которые являются обязательными для всех членов племени, так и в тайных ассоциациях мужчин, которые образуют "закрытый круг" внутри племени. Более того, мы обнаружили, что индивидуальные мистические склонности, так же как инициирующие заболевания будущих шаманов, включают тот же самый сценарий страданий, пытки, смерти и воскрешения. Все это заставляет нас сделать вывод, что таинство духовного возрождения состоит из архетипного процесса, который реализуется на разных уровнях и различными путями. Он задействуется всегда, когда возникает необходимость выйти за рамки одной формы существования и войти в другую, более высокую форму; или, если быть более конкретным, всегда, когда встает вопрос о духовном превращении.

Абсолютное соответствие и неразрывность между таинством инициации при наступлении половозрелости, ритуалами тайных обществ и внутренними переживаниями, определяющими мистическое при-

звание, кажется нам очень важным; однако к этому мы вернемся позже.

"ЖЕНСКИЕ МИСТЕРИИ"

Так называемые Женские Мистерии менее изучены, поэтому мы в еще меньшей степени информированы в отношении содержания женских инициаций. Тем не менее, между двумя классами таинств, мужскими и женскими, имеется поразительное сходство. Соответственно обрядам перехода из одной возрастной группы в другую существует и разделение девушек после первого менструального цикла. Под стать обществам мужчин, *Mannerbunde* есть и женские общества, *Weiberbunde*. И, наконец, обряды посвящения, являющиеся составной частью мужских братств, встречаются также и в исключительно женских таинствах. По общему признанию, эти соответствия имеют общий характер. В обрядах инициации и таинствах, практикуемых женщинами, нам не следует ожидать встретить символизм или, если быть более точным, символические выражения, идентичные с таковыми в мужских инициациях и братствах. Однако один общий момент имеется: основой всех этих обрядов и таинств всегда являются глубокие религиозные переживания. Целью и объектом как обрядов инициации при достижении половозрелости, так и женских тайных обществ является *доступ к священному* в том виде, в каком оно проявляется в отношении специфики женщины.

Инициация начинается при первом менструальном цикле. Физиологический признак предопределяет разрыв девушки со знакомым ей миром, извлечение из него: она сразу же изолируется и отделяется от общины. У нас нет необходимости касаться здесь тех мифов туземцев, которые объясняют как первую

менструальную кровь, так и ее пагубный характер. Мы также можем оставить в стороне теории, выработанные этнологами и современными социологами для объяснения такого странного поведения. Достаточно будет сказать, что изоляция налагается сразу же, что она проводится в специальной хижине в буше или в каком-то темном углу жилища и что девушка, у которой начался менструальный цикл, должна оставаться там в специальном довольно неудобном положении и должна избегать "встречи" с солнцем и чьего-либо прикосновения. Она надевает особую одежду или знак, или цвет, которые в какой-то степени являются для нее исключительными, и должна питаться сырой пищей*.

Некоторые детали сразу же бросаются в глаза – обособление и уединение в тени, в темной хижине в буше. Это напоминает нам символизм инициирующей смерти юношей, одиноких в лесу, закрытых в хижинах. Однако существует и различие, заключающееся в том, что уединение девушек проводится сразу же с наступлением первого менструального цикла, и потому является индивидуальным, тогда как инициация подростков проводится группой. Но это отличие само по себе объясняется физиологическим аспектом окончания детства, который более выражен у девушек. То, что девушек изолируют сразу же, с момента появления признаков менструации, объясняет немногочисленность женских обрядов инициации. Тем не менее, они существуют даже в Австралии у аранда и во многих регионах Африки**.

* Ploss and Bartels, *Das Weib in der Natur- und Volkerkunde*, I, Leipzig, 1908, pp.454-502; Frazer, *Tabu and the Perils of the Soul*, pp.204-233; R.Briffault, *The Mothers*, London, 1927, II, pp.365-412; W.Schmidt and W.Koppers, *Volker und Kulturen*, I, Regenscburd, 1924, pp.273-275.

** B.Spencer and F.G.Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, London, 1899, pp.92, 269; *Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904, pp.133; C.Y.Wedgwood, "Girls' Puberty Rites in Manam Island, New Guinea", in *Oceania*, IV, 1933, pp.132-155; Webster, см. выше, pp.45 (Africa).

Нельзя упускать из виду одну вещь, заключающуюся в том, что период изоляции варьирует в зависимости от культуры: от трех дней – в Индии – до двадцати месяцев – в Новой Ирландии или даже до нескольких лет – в Камбодже. Это означает, что в конце концов молодые девушки составляют группу, и их инициация завершается коллективно, под присмотром пожилых женщин. Как мы только что сказали, об инициации девочек известно очень мало. Однако мы действительно знаем, что они получают довольно полное обучение в отношении определенных традиций племени*(как, например, среди басуто), а также в отношении тайн сексуальности. Период инициации завершается коллективным танцем (обычай, уже наблюдавшийся у *Pflanzervolker*** во многих регионах посвященные девушки выставляются для всеобщего обозрения и чествования***, или они процессией наносят визиты для получения подарков****. Они могут также помечаться внешними знаками, обозначающими завершение инициации, например, татуировкой или зачернением зубов+.

Здесь нет возможности для детального рассмотрения обрядов и обычаев инициаций молодых девушек. Однако давайте припомним ритуальное значение некоторых женских ремесел, которым неофиты обучаются в период уединения в первую очередь – это прядение и плетение, которые играют существенную роль в символизме многочисленных космологий++.

Именно Луна прядет время и "плетет" жизни человечества: богини судьбы являются прядильщица-

* См. Hehaka Sapa, *Les rites secrets des Indiends Sioux* (French translation), Paris, 1953, pp.146

** W.E.Peuckert, *Geheimkulte*, p.258.

*** Ploss and Bartels, см. выше I, pp.464; E.Gasparini, *Nozze, societa e abitazione degli antichni Slavi*, Venice, 1954, (lithographed). Appendices 1 and 2, p.13.

****Gasparini, см. выше, p.14.

\+ См. библиографию в Gasparini, см. выше, p.15, где можно найти анализ подобных славянских обычаев.

++ Mircea Eliade, *Images et Symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux*, pp.120.

ми. Сотворение или восстановление мира, прядение Времени и судьбы, с одной стороны, и, с другой – ночная работа, женская работа, которая должна выполняться втайне, почти скрыто, вдали от света солнца – здесь мы можем видеть оккультное соответствие между двумя порядками мистической реальности. В некоторых местах, как, например, в Японии*, до сих пор можно различить мифологическую память о длительной напряженности и даже конфликте между тайными обществами молодых девушек и обществами мужчин *Mannerbunde*. Мужчины и их божества ночью нападают на незамужних женщин, уничтожают их работу, ломают челноки ткацких станков и инструменты для плетения. В других районах именно во время инициирующего уединения пожилые женщины обучают молодых, кроме искусства прядения, ритуальным песням и танцам, большинство которых эротические и даже непристойные. После завершения периода уединения девушки продолжают встречаться в доме пожилой женщины на вечерах прядения. Мы должны подчеркнуть ритуальный характер этого женского занятия; прядение очень опасно, и поэтому им можно заниматься лишь в специальных домах, только в определенные периоды и до определенного часа. В некоторых частях мира отказались от прядения и даже забыли его вовсе из-за его магической опасности**.

Сходные верования до сих пор сохранились в Европе и в наши дни (см.Perch, Honda, Frau Holle и другие). Короче говоря, существует тайная связь между женскими инициациями, прядением и сексуальностью***.

* Alex Slawik, "Kultische Geheimbunde der Japaner und Germanen" in *Wiener Beitrage zer Kulturgeschichte und Linguistic*, IV, Vienna, 1936, (pp.675-775), pp.737; W.E.Peuckert, *Geheimkulte*, p.253.

** R.Heine-Geldern, *Sudostasien* G.Bushan. *Illustrierte Volkerkunde*, II, Stuttgart, 1923, p.841; Gasparini, см. выше, pp.18.

*** Marcel Granet, *La civilisation chinoise*, Paris, 1929, pp.406; Gasparini, см. выше, pp.20. В отношении "дьявола" предания в народных славянских верованиях см Gasparini, см. выше, p.40.

Молодые женщины до некоторой степени наслаждаются добрачной свободой, и встречи с юношами происходят в том доме, где проводятся собрания для прядения. Этот обычай еще был известен в России начала девятнадцатого века*.

Удивительно, что именно в тех культурах, где очень высоко ценилась девственность, мы находим, что встречи между юношами и девушками не только допускались, но и поощрялись родителями. Для западных наблюдателей, и прежде всего для духовенства Европы, такие обычаи казались приводящими к моральному растлению. Однако в данном случае это не так. Здесь вопрос касается не морали, а чего-то более глубокого, существенного для жизни. Тайна, стоящая за этим, является откровением священности женского, касается источников жизни и плодородия. Эти добрачные вольности молодых женщин имеют не эротический, а ритуальный характер: они представляют собой следы забытого таинства, а не мирские услады. Мы не можем объяснить по другому тот факт, что в обществах, где скромность и целомудрие являются обязательными, девушки и женщины ведут себя во время определенных священных событий, прежде всего во время бракосочетаний, таким образом, что ужасно шокируют наблюдателей. Приведем лишь один пример. На Украине женщины, прыгая через костер, поднимают юбки до пояса; они говорят, что должны "опалить волосы невесты"**.

Такая полная перемена поведения – от скромности до эксгибиционизма – играет ритуальную роль и поэтому служит интересам всей общины. Разгульный характер этого женского таинства объясняется необходимостью периодического отбрасывания тех норм, что регулируют мирское существование – другими словами, необходимостью временно уйти от действия закона, который мертвым грузом давит в повсе-

* D.Zelenin, *Russische (ostslavische) Volkskunde*, Berlin, 1927, pp.337 см. также Gasparini, см. выше, pp.22-23.

** Th.Volkov, "Rites et usages nuptiaux en Ukraine in *Anthropologie*, 1891-1892, упоминается в Gasparini, см. выше, pp.42.

дневности, и снова войти в состояние абсолютной непосредственности.

В некоторых регионах женская инициация состоит из нескольких ступеней. Например, у Яо инициация начинается с первым менструальным циклом, возобновляется и усугубляется во время первой беременности и завершается после рождения первого ребенка*.

Таинство родов – то есть открытие женщиной того, что *она обладает созидающей силой* – равнозначно таким религиозным переживаниям, которые невозможно передать словами мужского восприятия. Поэтому можно понять, почему деторождение легло в основу тайных женских ритуалов, развившихся в некоторых случаях в настоящие таинства, следы которых сохранились даже в Европе. На севере Шлезвига все деревенские женщины будто сходили с ума: все они шли к дому матери, танцуя и крича; если им по дороге встречались мужчины, они срывали с них шляпы и наполняли их навозом; если им попадалась телега, то они разламывали ее на куски и отпускали лошадь (здесь можно видеть женскую реакцию, направленную против работы мужчин). Когда они все собирались у дома, где только что прошли роды, начиналась безумная гонка через деревню. Женщины бежали все вместе, подобно менадам, горланя и выкрикивая "ура!". Они заходили в дома, забирали всю пищу и выпивку, какую только хотели, и если там находились мужчины, то заставляли их плясать.**

Вероятно, в древние времена некоторые тайные ритуалы, проводились в доме, где происходили роды. Согласно материалам, датируемым тринадцатым веком, в Дании существовал следующий обычай: женщины встречались вместе в доме и с песнями и криками делали из соломы манекен, который называли Бык. Две женщины помещали его между собой и танцевали с ним, делая распутные жесты и, в кон-

* R.P.Heckel, "Miscellanea", in *Anthropos*, XXX, 1935, p.875, and Gasparini, см. выше , pp.42.

** Richard Wolfram, "Weiberbunde" in the *Zeitschrift fur Volkskunde*, 42, 1933, pp.143.

це концов, выкрикивали: "Спойте за Быка". После чего другая женщина начинала петь низким, грубым голосом, используя ужасные слова*.

В этой информации, переданной монахом, больше ничего не сообщается; однако, скорее всего, этот ритуал был более сложным, и диалог с Быком имел значение "таинства".

ЖЕНСКИЕ ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА

Тайные конклавы женщин всегда связаны с таинством родов и плодородия. Когда женщины Тробрианових островов сажают огороды, они имеют право нападать и опрокидывать наземь любого мужчину, который приблизиться к ним во время работы. Несколько типов тайных женских ассоциаций осталось существовать и по сей день. Их обряды всегда включают символы плодородия. Вот, например, некоторые детали, касающиеся тайного общества женщин у мордвинов. Мужчины, незамужние девушки и дети туда строго не допускаются. Талисманом общества является палка с головой коня, а женщины, сопровождающие ее, называются "лошадьми" они вешают себе на шею мешок с просом, украшенный лентами, который представляет брюхо лошади, к нему прикрепляются небольшие шарики, представляющие семенники. Каждый год в доме одной из пожилых женщин общество проводит ритуальный пир; каждая входящая молодая женщина получает три раза плетью от старой женщины, которая выкрикивает: "Клади яйцо!", – после чего каждая молодая женщина достает из-за своего корсажа сваренное яйцо. Банкет, для которого каждый член общества должен сделать взнос в виде съестного, выпивки и денег, очень скоро становится разгульным. С наступлением ночи

* R.Wolfram, см. выше, p.144; W.Peuckert, *Geheimkulte*, p.230.

одна половина членов наносит визит другой, так как каждая деревня разделена на две части. И все это в виде карнавальной процессии, в которой захмелевшая старая женщина идет, оседлав планку с головой коня и распевая эротические песни. Когда обе половины общества встречаются, поднимается неописуемый шум. Мужчины не отваживаются выходить на улицу. Если же они делают это, то на них нападают женщины, раздевают, запугивают и заставляют платить выкуп, прежде чем отпустить*.

Для того, чтобы узнать подробнее об инициациях в женских тайных обществах, давайте более внимательно рассмотрим некоторые африканские примеры.

Специалисты осторожно предупреждают нас, что об этих тайных обрядах очень мало известно. Тем не менее, не трудно определить их общий характер. Вот что нам известно об обществе Лисимбу у северных кута (Okondja). Значительная часть церемонии проводится у реки или даже в реке. Здесь важно отметить присутствие водного символизма почти во всех тайных обществах этой части Африки. В реке из веток и листьев женщины строят хижину: "У нее лишь один вход и верхушка возвышается над поверхностью воды не более, чем на ярд"**.

Кандидатки, возраст которых варьирует от двенадцати до тридцати двух лет приводятся на берег – каждая под присмотром посвященной, называемой "матерью". Все вместе они идут по воде, пригнувшись, так что из воды выглядывает только голова и плечи. Их лица раскрашены *pembe*, у каждой во рту листок (...). Эта процессия движется вниз по реке. Приблизившись к хижине, они внезапно останавливаются и ныряют в отверстие. Внутри хижины они полностью раздеваются и выныривают. Пригнувшись, они образуют полукруг у входа в хижину и начинают исполнять танец "ловли рыбы". После этого, одна из "матерей" выходит из реки, срывает свою набедрен-

* Uno Harva, *Die religios un Voistell ngen der Mordwinen*, Helsinki, 1952, pp.386.

** E.Andersson, *Les Kuta*, I,p.216.

ную повязку и обнаженная танцует в высшей степени похотливый танец*.

После него кандидатки должны войти в хижину – именно там происходит их первая инициация. "Матери" забирают их одежду, "держат их головы под водой чуть ли не до наступления удушья и натирают их тела шершавыми листьями. Инициация продолжается в деревне. "Мать" бьет свою "дочь", держит ее голову близко к огню, в который брошена горсть перца и, наконец, взяв ее за руку, заставляет танцевать, а затем пролезть между ее ног. Церемония также включает ряд танцев, один из которых символизирует половой акт. Спустя два месяца проводится следующая инициация, также на берегу реки. В этом случае неофитка подвергается тем же испытаниям: ей на берегу подстригают волосы в характерной для этого общества манере. Перед возвращением в деревню глава церемонии разбивает над крышей хижины яйцо: "Чтобы обеспечить охотникам много дичи". По возвращении в деревню, каждая "мать" натирает тело своей "дочери" *kula*, делит банан надвое, одну половинку отдает новообращенной, а другую оставляет себе, и они вместе его съедают. После этого "дочь" наклоняется и проходит между ногами "матери". После нескольких танцев, некоторые из которых символизируют половой акт, считается, что кандидатки прошли посвящение. "Они верят, что церемонии Лисумбу оказывают благоприятное влияние на жизнь всей деревни: растения дадут хороший урожай, охота и рыбная ловля будут успешными, а эпидемии и ссоры будут отведены от жителей деревни".

Мы не будем останавливаться на символизме таинства Лисубму. Давайте только отметим, что церемонии инициации проводятся в реке, и что в то время, как вода символизирует хаос, хижина представляет космическое творение. Войти в воду означает снова оказаться в до-космическом состоянии небытия. После этого девушка возрождается, пройдя между ног "матери", что означает ее рождение для но-

* E.Andersson, см. выше, pp.217-218.

вого духовного существования. Элементы космогонии, сексуальности, нового рождения, плодовитости и судьбы гармонируют друг с другом. В других тайных женских обществах той же части Африки некоторые черты инициации в ритуалах еще более очевидны. Так в Габоне существуют общества, которые называются *Nyembe* или *Ndyembe*, которые также отмечают свои тайные церемонии у реки или ручья. Среди их инициирующих испытаний следует отметить следующие: необходимо постоянно поддерживать костер, и для этого начинающим приходится отваживаться в одиночку идти в лес за дровами, часто ночью или в бурю. Другое испытание заключается в том, чтобы, распевая песнь, пристально смотреть на солнце. И, наконец, каждая начинающая должна сунуть руку в змеиную нору и поймать змею. Затем этих змей, кольцами обвивших руки, приносят в деревню. Во время периода инициации, женщины, уже являющиеся членами сестринской общины, исполняют нагишом танцы и поют непристойные песни. Но здесь есть также ритуал смерти и инициирующего воскрешения, который проводится в последнем действии таинства. Он исполняется ведущими церемонию попарно. Одна представляет леопарда, а ее партнерша – "мать". Около последней собирается дюжина девушек, которых леопард "убивает". Когда наступает очередь матери, она нападает на леопарда и убивает его. Предполагается, что смерть дикого животного позволяет девушкам освободиться из его чрева*.

Из того, что только что было сказано, вытекает несколько особых моментов. Мы встречаемся с инициирующим характером этих *Weiberbunde* и тайных женских ассоциаций. Для того, чтобы стать их членом, необходимо успешно пройти испытание – и не физиологического порядка (как первый менструальный цикл или роды), а инициирующее, в том смысле, что оно приводит в действие все существо девушки или молодой жены. И такая инициация осуществляется в космическом контексте. Только что мы ви-

* E.Andersson, см. выше, pp.219-221.

дели ритуальное значение леса, воды, темноты и ночи. Женщина получает такое реальное откровение, которое трансцендентирует ее, хотя она и является частью этой реальности. Таинство заключается не в естественном феномене родов. Оно состоит в откровении женской священности, то есть мистического единства жизни, женщины, природы и божественного. Это откровение надличностного порядка, поэтому оно выражается в символах и воссоздается в обрядах. Девушка или посвященная женщина начинает осознавать святость, которая исходит из самых глубин ее существа. И это сознание, каким бы смутным оно ни было, выражается в символах. Именно в "реализации" и "претворении в жизнь" этой святости женщина находит духовный смысл своего собственного существования. Она чувствует, что жизнь в одно и то же время является *реальной* и *священной*, то есть не просто бесконечным рядом слепых, психофизиологических автоматизмов, бесполезных и, в конечном счете, абсурдных. Для женщин инициация эквивалентна также переходу из одной формы существования в другую. Молодая женщина грубо разлучается с мирским миром. Она подвергается превращению духовного характера, которое, как и все превращения, подразумевает переживание смерти. Мы только что видели, как испытания молодых женщин напоминают испытания, символизирующие инициирующую смерть. Но речь здесь всегда идет о *смерти по отношению к чему-то, через что нужно переступить*, а не о смерти в современном, лишенном смысла священности, понятии. Человек умирает, чтобы трансформироваться и достичь более высокого уровня существования. В случае девушек, это – смерть по отношению к неясному и аморфному состоянию детства для того, чтобы возродиться в личность и плодородие.

Как в случае мужских, так и женских ассоциаций, нам приходится иметь дело с рядом различных форм постепенно усиливающейся секретности и таинственности. В самом начале стоят те общие инициации,

через которые должны пройти все девушки и молодые жены, и которые ведут к учреждению женских тайных обществ *Weiberbunde*. Затем идут ассоциации женщин по введению в таинства, которые мы встречаем в Африке или в античности – закрытые группы менад. Мы знаем, что некоторые сестринские общины такого типа просуществовали длительное время – как, например, ведьмы средневековья в Европе со своими ритуальными встречами и "оргиями". Хотя средневековые процессы по обвинению в колдовстве, в большинстве случаев, были вызваны богословским предубеждением, и хотя иногда трудно отличить подлинные деревенские магико-религиозные традиции, глубоко укоренившиеся в предистории, от коллективных психозов очень сложного характера, тем не менее, вероятно, "оргии" ведьм действительно имели место. Но они имели не то значение, что приписывало им духовенство. В своем первоначальном, подлинном смысле они были тайными воссоединениями, включающими оргиастические обряды, то есть церемонии, относящиеся к таинству плодородия.

Ведьмы, подобно шаманам и мистикам других примитивных обществ, лишь концентрировали, интенсифицировали или углубляли религиозные переживания, открывшиеся им во время их инициации. Подобно шаманам, ведьмы следовали своему мистическому призванию, вынуждавшему их жить откровениями таинств более глубоко, чем другие женщины.

ЗАГЛАТЫВАНИЕ ЧУДОВИЩЕМ

Таким образом, как у мужчин, так и у женщин мы находим неразрывность между первичным откровением священного – которое дается во время инициации при наступлении половой зрелости – и дальнейшими откровениями, переданными с ограниченным доступом (*Mannerbunde* и *Weiberbunde*), и даже лич-

ными откровениями, которые для некоторых избранных индивидуумов составляют синдром их мистического призвания. Мы видели, что один и тот же сценарий инициации, включающий пытки, умерщвление и воскрешение, повторялся всегда, когда дело касалось таинства, то есть процесса духовного возрождения. Чтобы получить лучшее представление о постоянстве таких сценариев инициации и в то же время о возможности их реализации во множестве различных ситуаций, мы сейчас подробно рассмотрим одну из этих архетипных тем. То есть, вместо того, чтобы представлять ритуальные системы, классифицированные соответственно их целям – племенная инициация, обряды вступления в *Mannerbunde* и *Weiberbunde* и тому подобное – мы теперь сосредоточимся на одной символической теме и попытаемся увидеть каким образом она включается во все эти ритуальные системы и до какой степени может обогатить их значение.

Во время нашего изложения мы несколько раз встретились с испытанием инициации, которое заключается в заглатывании чудовищем. Существуют бесчисленные вариации этого обряда, который аналогичен приключению Ионы с китом, а как мы знаем, символизм, подразумеваемый в истории Ионы, серьезно заинтересовал психоаналитиков, в особенности профессора Юнга и доктора Нойманна. Эта инициирующая тема породила не только большое количество обрядов, но мифы и легенды, которые не всегда легко интерпретировать. Рассматриваемое таинство – таинство символической смерти и возрождения, но давайте рассмотрим его более подробно. В некоторых регионах обряды инициации при наступлении половой зрелости включают вхождение в фигуру, напоминающую водное животное (крокодила, кита или большую рыбу). Но такая церемония уже не проводилась, когда ее начали изучать этнологи. Так, например, у папуасов Новой Гвинеи* из рафии изго-

* F.E.Williams, "The Pairama Ceremony in the Purari Delta, Papua", in the *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 53, 1923, pp.363. Nevermann, *Masken und Geheimbunde Melanesien*, Leipzig, 1933, pp.51.

тавливается чудовищное создание, называемое *Kaietunu*, которое хранится в доме мужчин. Во время инициации ребенка помещают в живот чудовища. Но инициирующее значение такого действия утеряно; начинающий заходит внутрь *Kaietunu*, пока его отец занят завершением конструкции. Так как значение этого обряда забыто, то никакой ужас инициации не охватывает новичка. Однако инициируемых продолжают помещать в *Kaietunu*, потому что эту традицию соблюдали предки их племени.

В других регионах знают лишь, что неофитов заглатывает чудовище*, но ритуальное вхождение в его чрево больше не практикуется. Так, среди туземцев Сьера Леоне и Либерии считается, что будущие члены тайного общества *Poro*** заглатываются чудовищем Наму, которое остается беременным в течение четырех лет, а потом производит на свет новообращенных подобно женщине. У племени Кута в тайном обществе Mungala практикуется следующий обряд: из волокнистых, окрашенных в белое тканей сооружается конструкция длиной в четыре и высотой в два метра, которая "отдаленно напоминает животное". В конструкцию входит мужчина и во время церемонии ходит с ней по лесу, запугивая кандидатов. Здесь также утеряно первоначальное значение. Но мы видели, как сохранилась мифологическая память о чудовище, которое заглатывает и изрыгает кандидатов у Манджья и Банда (в тайном обществе Нгакола)***.

* Hans Schaerer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Sud-Borneo*, Leiden, 1946, pp.102. Исчезновение человека в крокодиле символизирует инициацию. В отношении этой же темы см. Carl Hentze, *Bronzegerat, Kultbauten, Religion im altesten China der Shangzeit*, Antwerp, 1951, pp.176. В отношении *sosom* который проглатывает детей см. Wirz, "Die Maring-anim von Hollandisch-Sud-Neu-Guinea, Hamburg, 1922, Карта распределения "мотива Ионы" была опубликована в L.Frobenius, "das Archiv fur folkloristic", *Paideuma*, I, 1938, p.9, и воспроизведена Peuckert, см. выше, pp.355.

** E.Andersson, *Les Kuta*, I, pp.297 and Peuckert, см. выше, pp.355.

*** Andersson, *Les Kuta*, I, pp.263.

Мифы красноречивее обрядов. Они раскрывают перед нами первоначальное значение этого временного пребывания внутри чудовища. Давайте начнем со знаменитого полинезийского мифа о Мауи. Этот великий герой маори возвращается в конце своей богатой приключениями жизни в родную страну, в дом своей бабушки Хайн-нуи-те-по, Великой Госпожи (Ночи). Он находит ее спящей и, быстро сбросив с себя одежду, собирается войти в ее гигантское тело. Но героя сопровождают птицы: он принимает меры предосторожности, запрещая им смеяться до тех пор, пока они не увидят, что он победно завершил свое приключение. В конечном счете, птицы соблюдают молчание, лишь пока Мауи проходит через тело своей бабушки. А когда они видят его наполовину появившимся снаружи, то есть когда половина тела героя все еще находится во рту великанши, птицы заливаются смехом, и Великая Госпожа (Ночи) смыкает свои зубы, перекусывая героя пополам, и он умирает. И именно поэтому, говорят маори, человек смертен. Если бы Мауи удалось выбраться из тела своей бабушки невредимым, люди стали бы бессмертными*.

В этом мифе мы можем видеть еще одно значение, придаваемое вхождению в тело чудовища. Это уже не общая для всех инициаций тема смерти с последующим воскрешением, а поиски бессмертия через героический спуск в лоно гигантской прародительницы. Другими словами, на этот раз это вопрос испытания смерти без самого умирания, спуска в Царство Ночи и Мертвых и, все же, возвращения живым, что в наши дни делают шаманы во время своих трансов. Но если шаманы входят в царство Мертвых лишь в виде *духа*, Мауи отваживается на спуск в телесном обличьи. Это хорошо известное различие между шаманским экстазом и приключениями героя во плоти и крови. Мы встречаемся с таким же отличием в север-

* W.D.Westervelt, *Legends of Ma-ui the Demigod*, Honolulu, 1910, pp.128, J.F.Stimson, *The Legend of Maui and Tahaki*, Honolulu, 1937, pp.46.

ных и арктических регионах, где на религиозную жизнь имеет влияние шаманизм. Согласно некоторым вариантам *Калевалы*, мудрец Вайнямейнен отправляется в путешествие в страну мертвых Туонела. Дочь Туони, Повелителя потустороннего, заглатывает его. Но оказавшись в желудке великанши Вайнямейнен строит лодку и, как рассказывает текст, энергично гребет "от одного конца кишки в другому". В конце концов, великанша вынуждена отрыгнуть его в море*.

Считается, что шаманы Лапландии во время своих трансов входят в кишечник большой рыбы или кита. Легенда повествует нам, что сын шамана разбудил свое отца, который спал три года словами: "Отец! Проснись и выйди из внутренностей рыбы; выйди из третьей петли ее кишечника!"**

В этом случае имеет место экстатическое путешествие в виде духа в брюхе морского чудовища. Скоро мы попытается объяснить, почему шаману пришлось три года оставаться в "третьей петле кишечника". На данный момент давайте вспомним некоторые другие приключения такого же типа. Согласно все еще сохранившемуся преданию, в Финляндии кузнец по имени Ильмаринен ухаживал за молодой женщиной, та поставила ему условие, что выйдет за него замуж, если он "пройдет среди зубов страшной ведьмы Хийси. Ильмаринен отправляется выполнять условие, и когда он приближается к колдунье, та проглатывает его. Затем она велит ему выйти обратно через рот, но Ильмаринен отказывается: "Я сам проделаю дверь", – отвечает он и с помощью кузнечных инструментов, которые он магически выковал, проделывает в желудке старухи отверстие и выходит наружу. Согласно другому варианту, молодая женщина поставила условие – поймать большую рыбу. Эта рыба проглатывает Ильмаринена. Но попав в ее брюхо он начинает метаться и вертеться, пока рыба не просит его выйти через заднее отверстие. "Я этим

* Martti Haavio, *Vainamoinen Eternal Sage*, F F Communications, No.144, Helsinki, 1952, pp.117.

** M.Haavio, *Vainamoinen*, pp.124.

путем не пойду", – отвечает кузнец: "Подумай о том, как меня станут называть люди!". Тогда рыба предлагает ему выйти через рот, но Ильмаринен отвечает: "Я не сделаю этого, потому что люди будут называть меня блевотиной". И он продолжает неистовствовать, пока рыба, наконец, не разрывается*.

История повторяется со многими вариациями. Лукиан из Самосаты повествует в своих *Правдивых историях* о том, как морское чудовище проглотило целый корабль со всей командой. Мужчины разожгли огромный костер, который убил чудовище. Чтобы выбраться наружу, они разжали его челюсти шестами. Аналогичный рассказ распространен в Полинезии: какой-то кит проглатывает лодку героя Нганаоа, но герой берет мачту и сует ее в рот киту, чтобы открыть его. Затем он спускается чудовищу в желудок, где находит своих родителей, которые все еще живы. Герой Нганаоа зажигает костер, убивает чудовище и выходит через его рот. Эта тема широко распространена в фольклоре Океании**.

Давайте отметим противоречивую роль, которую играет морское чудовище. Не может быть никакого сомнения, что рыба, которая проглатывает Иону и других мифических героев, символизирует смерть; ее брюхо представляет Преисподнюю. В средневековых представлениях Преисподняя часто рисовалась как огромное морское чудовище, которое, вероятно, имело своим прототипом библейского Левиафана. Поэтому быть проглоченным им равнозначно смерти, спуску в Преисподнюю – переживанию, которое явно подразумевается всеми примитивными обрядами инициации, теми, что мы обсуждали. Но с другой стороны, спуск в брюхо чудовища означает также возвращение в доформенное, зародышевое состояние существования. Как мы уже говорили, темнота, царящая внутри чудовища, соответствует космичес-

* Там же, pp.114.

** L.Rademachen, "Walfschmythen" in the *Archiv fur Religionswissenschaft*, IX, 1906, pp.246; F.Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, Munich, 1924, pp.62.

кой ночи, Хаосу, предшествующему сотворению. Другими словами, здесь мы имеем дело с двойным символизмом: символизмом смерти, а именно: завершением мирского существования, а следовательно, и концом времени; и символизмом возврата к зародышевой форме существования, которая предшествует всем остальным формам и любому мирскому существованию. На космологическом уровне этот двойной символизм относится к *Urzeit* и *Endzeit*.

СИМВОЛИЗМ СМЕРТИ В ИНИЦИАЦИИ

Теперь мы можем понять, почему заглатывание чудовищем играло такую значительную роль в ритуалах инициации* а также в героических мифах и мифологиях Смерти. Это таинство является таинством, включающим самые ужасные испытания инициации – испытания смерти. Но оно также представляет собой единственно возможный путь отречения от временного течения – другими словами, аннулирование исторического существования и возвращение в изначальное состояние. Очевидно, это возвращение в зародышевое состояние "начала" само по себе равносильно смерти: в сущности, человек "убивает" свое собственное пришедшее в негодность мирское историческое существование, чтобы вернуться в безупречное, открытое существование, неиспорченное Временем.

Из этого следует, что во всех контекстах инициации смерть имеет совсем не то значение, что мы обычно склонны придавать ей. Прежде всего, она означает, что человек ликвидирует прошлое и ставит точку на одном существовании, которое, как и все мирское существование, является провалом, чтобы начать снова, возродившись в другом. Таким образом, смерть в инициации никогда не является концом,

* В отношении физиологической интерпретации этого символизма см. также Charles Baudouin, *Le mythe du heros*, Paris, 1952.

а является еще одним началом. Ни в одном обряде или мифе мы не встречаем инициирующую смерть как что-то *конечное*. Она всегда выступает как условие *sine qua non* перехода к новой форме существования, как испытание, неотделимое от возрождения, то есть от начала новой жизни. Давайте подчеркнем также тот факт, что символизм возвращения в лоно всегда имеет космологическое значение. Весь мир символически возвращается вместе с неофитом в космическую ночь для того, чтобы быть сотворенным заново, то есть стать способным к возрождению. И, как мы говорили ранее* большое количество архаических методов лечения заключается в ритуальных пересказываниях космогонического мифа. Другими словами, чтобы пациент излечился *ему необходимо родиться снова*, а архетипной моделью такого рождения является космогония. Необходимо отбросить работу Времени и вернуться в рассветный миг, предшествовавший сотворению. На уровне человека это равнозначно тому, что он должен вернуться к "чистой странице" существования, к абсолютному началу, когда еще ничто не было осквернено и испорчено.

Войти в чрево чудовища эквивалентно регрессии до изначальной неопределенности, до космической Ночи, а выйти из чудовища равнозначно космогонии, переходу из Хаоса к Сотворению. Смерть в инициации повторяет этот типичный возврат к Хаосу для того, чтобы сделать возможным обновление космогонии, то есть для того, чтобы подготовить к новому рождению. Регрессия к Хаосу иногда происходит в буквальном смысле этого слова, как например, в случае инициирующих заболеваний будущих шаманов. Во многих случаях эти заболевания считались подлинным сумасшествием. Фактически, перед нами предстает абсолютный кризис, иногда ведущий к распаду личности**.

С определенной точки зрения, это инициирующее "сумасшествие" шаманов можно сравнить с растворением прежней личности, которое следует за спус-

* См. выше гл.II.

** См. выше гл.IV.

ком в Преисподнюю или вхождение в чрево чудовища. Любое инициирующее приключение такого плана завершается *созданием* чего-нибудь, основанием нового мира или новой формы существования. Мы помним, как герой Мауи, вступая в тело своей бабушки, искал бессмертие. Это равнозначно тому, что он полагал, что своим инициирующим подвигом сможет основать новое состояние человека, сходное с таковым богов. Мы также помним легенду о шамане саамов, дух которого провел три года в кишечнике огромной рыбы. Зачем он предпринял такое рискованное предприятие? Ответ, возможно, заключается в древнем финском мифе о Вяйнямёйнене, в котором говорится, что Вяйнямёйнен магически (то есть пением) построил лодку, но не смог завершить работу, так как было три слова, которых он не знал. Чтобы узнать их, он отправился на поиски известного колдуна Випунена, гиганта, который многие годы оставался неподвижным, подобно впавшему в транс шаману, пока из его плеча не выросло дерево, а в бороде не свили гнезда птицы. Вяйнямёйнен попадает в рот гиганта, и тот быстро проглатывает его. Но попав в желудок Випунена Вяйнямёйнен выковывает себе шест и предупреждает колдуна, что останется у него внутри, пока не узнает три магических слова, необходимых для завершения лодки*.

Здесь мы имеем инициирующее рискованное предприятие, задуманное с целью добыть тайные знания. Человек спускается вниз, в чрево гиганта или чудовища для того, чтобы обрести *знания* или *мудрость*. Вот почему шаман саамов три года остается во внутренностях рыбы – чтобы узнать секреты природы, чтобы разрешить загадку жизни и увидеть будущее. Но если вхождение в чрево чудовища эквивалентно спуску в Преисподнюю, в темноту к мертвым – то есть символизирует регрессию до космической Ночи, а также до тьмы "сумасшествия", в которой растворены все личности – и если принять во внимание все эти аналогии и соответствия между Смер-

* M.Haavio, *Vainamoinen*, pp.106.

тью, космической Ночью, Хаосом, сумасшествием как регрессии до зародышевого состояния и тому подобное, тогда мы сможем увидеть, почему Смерть также символизирует и Мудрость, почему мертвые всеведущи и знают будущее и почему провидцы и поэты ищут вдохновения среди могильных надгробий. Мы можем также понять, почему будущий шаман перед тем, как стать мудрым человеком, должен познать "сумасшествие" и спуститься вниз, во тьму и почему созидательность всегда оказывается в связи с каким-то "сумасшествием" или "оргией", затрагивающими символизм смерти и темноты. К.Г.Юнг объясняет все это как контакт с коллективным бессознательным и его реактивацией. Но, не выходя из нашей собственной сферы, мы можем видеть прежде всего, почему инициация у примитивных всегда происходит в связи с откровением священных знаний и мудрости. Именно в период уединения – то есть когда предполагается, что неофиты заглочены в чрево чудовища или оказываются в Преисподней – неофиты обучаются тайным традициям племени. Истинные знания, которые передаются мифами и символами, доступны только в ходе или после процесса духовного возрождения, осуществляемого инициирующей смертью и воскрешением.

Теперь мы в состоянии понять, почему одна и та же схема инициации, включающая страдания, смерть и воскрешение, появляется во всех таинствах, – как в обрядах достижения половозрелости, так и в обрядах вступления в тайное общество и почему тот же самый сценарий можно проследить в раскалывающих личность переживаниях, предшествующих мистическому призванию. Прежде всего мы понимаем следующее: человек архаических обществ стремился победить смерть, придавая ей такое значение, что, в конечном итоге, она перестала быть *прекращением*, а стала *обрядом перехода*. Другими словами, для примитивных народов человек умирает по отношению к чему-то, что не является существенным, человек умирает для мирской жизни. Короче говоря, к смер-

ти начинают относиться как к высшей инициации, а именно – как к началу духовного существования. Более того, рождение, смерть и возрождение понимались как три момента этого одного таинства, и вся духовная энергия архаического человека была направлена на то, чтобы показать, что между этими моментами не должно быть никакого барьера. Человек не может *остановиться* ни в каком из этих моментов, человек не может *остаться*, например, в смерти или в рождении. Движение – возрождение – всегда продолжается: космогония неустанно повторяется для того, чтобы то, что человек делает, было сделано хорошо – будь то рождение ребенка или строительство дома, или вхождение в духовное призвание. Вот почему мы всегда обнаруживали, что обряды инициации имеют космогоническую связь.

Сама мудрость, а значит, и все священные и созидательные знания постигаются как плод инициации, то есть как результат и космогонии, и духовного рождения. Сократ не ошибался, сравнивая себя с акушеркой, так как он помогал людям родиться в самосознании. Еще более ясно выражается св. Павел в своем *Послании к Титу*, говоря о своих "духовных сыновьях" – сыновьях, которых он породил своей верой. Тот же символизм снова встречается в буддистской традиции: монах отказывается от своего родового имени и становится "сыном Будды" (*Шакья-путра*), потому что он рождается среди святых (*орья*). Как сказал о себе Кассапа "Родной сын Благословенного, появившийся на свет из его рта, рожденный от *дхамма*, сформированный *дхамма* и тому подобное (*Samyutta Nykaya*, II, 221). Но это инициирующее рождение подразумевает смерть по отношению к мирскому миру. Схема сохранилась как в индуизме, так и в буддизме. Йог *умирает по отношению к этой жизни*, чтобы возродиться в иной форме существования – той, которая характеризуется "освобождением". Будда учит путям и способам умирания по отношению к мирскому человеческому состоянию – то есть по отношению к зависимости и незнанию –

и возрождению в свободе, блаженстве и необусловленном состоянии *нирваны*. Индусская терминология инициирующего возрождения иногда напоминает архаический символизм "нового тела", приобретенного неофитом. Сам Будда провозглашает: "Я показал своим ученикам способ, при помощи которого они могут сотворить, покинув свое тело (созданное четырьмя элементами), другое тело из мыслящей субстанции (*рупа маномая*), со всеми его членами и наделенное трансцендентальными способностями (*абхиниидрьям*)"*.

Мы полагаем, что все это доказывает то, что архаическое определение смерти как высшего средства духовного возрождения, положило начало сценарию инициации, который сохраняется даже в великих мировых религиях, а также получает свою оценку и в христианстве. Это фундаментальное таинство обновляется, оживляется и получает свою оценку в каждом новом религиозном восприятии. Но давайте посмотрим более внимательно на конечное следствие этого таинства: если человек знает, что смерть уже *позади*, если он постоянно умирает бесчисленными смертями для того, чтобы возродиться к *чему-то иному* – чему-то не относящемуся к Земле, а разделяющему священное – значит он находится, можно сказать, *в начале бессмертия* или все больше и больше врастает в бессмертие. Из этого следует, что бессмертие не должно восприниматься как выживание *post mortem***, а скорее, как ситуация, которую человек постоянно сам создает для самого себя, для которой он готовится, в которой даже принимает участие *с данного момента и далее* из этого настоящего мира. Значит, не имеющее смерти бессмертное должно представляться как конечное состояние, идеальное состояние, к которому человек стремится всем своим существом и которое пытается достичь, постоянно умирая и воскрешаясь.

* *Majjhima-Nikaya*, II, 17; M.Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, pp.165.

** После смерти (лат) – *Прим. ред.*

НЕОЖИДАННОЕ ОТКРЫТИЕ: ПРОБНАЯ ПОПЫТКА

IX

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИМВОЛИЗМ И ОБЕСПОКОЕННОСТЬ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Сейчас мы предлагаем рассмотреть обеспокоенность современного человека в свете истории религии. Многим читателям этот проект может показаться странным, если даже не излишним, так как некоторые из нас считают обеспокоенность современного мира продуктом исторических напряженностей, относящихся конкретно к нашему времени, объясняемые только фундаментальными кризисами нашей цивилизации и больше ничем. Тогда для чего мы должны сравнивать этот исторический момент, в котором живем, с символизмом и религиозными идеологиями других эпох и давно ушедших в прошлое цивилизаций? Такое возражение оправдано лишь наполовину. Не существует абсолютно автономной цивилизации, совершенно не связанной с другими, предшествовавшими ей. Греческая мифология потеряла свою подлинную сущность приблизительно за 2000 лет до того, как было обнаружено, что фундаментальное поведение современного европейца может быть объяснено мифом об Эдипе. Психоанализ и аналитическая психология приучили нас к таким сравнениям – на первый взгляд необоснованным – исторических ситуаций, явно не связанных друг с другом. Некоторые, например, сравнивали идеологию христианина с таковой тотемиста и пытались объяснить понятие Бога-Отца через понятие тотема. Мы сейчас не будем выяснять, насколько хорошо обоснованы такие сравнения или на какой документальной основе они выполнены. Достаточно будет указать, что некоторые

психологические школы используют сравнения различных типов цивилизаций, чтобы лучше понять стуктуру психики. Директивный принцип этого метода заключается в следующем: раз человеческая психика имеет историю, и следовательно, не может быть полностью разъяснена изучением ее теперешнего положения, то, значит, вся ее история и даже предыстория, должна быть различима в том, что мы называем ее фактическим состоянием.

Этого краткого упоминания методов, применяемых аналитическими психологами будет достаточно, так как мы не намерены продолжать двигаться в том же направлении. Говоря о том, что можно изучать обеспокоенность современного времени с точки зрения истории религий, мы имели в виду совершенно другой метод сравнения, который мы сейчас представим в нескольких словах. Мы предлагаем поменять местами предметы сравнения, взглянуть со стороны на нашу цивилизацию и наш исторический момент и рассмотреть их с точки зрения других культур и других религий. Мы не собираемся отыскивать у себя, европейцев двадцатого столетия, определенные позиции, уже известные в древних мифологиях – как, например, проделал Фрейд с Эдиповым комплексом. Наша цель заключается в том, чтобы взглянуть на себя с точки зрения разумного и сочувствующего наблюдателя, с позиции не-европейской цивилизации и увидеть себя такими, какими могли бы увидеть и оценить нас они. Для большей конкретности мы представим себе наблюдателя, принадлежащего к другой цивилизации и выносящего суждения в отношении нас, согласно его собственной шкалы ценностей, а не какого-нибудь абстрактного наблюдателя с планеты Сириус.

Более того, такой подход налагается на нас нашим собственным историческим моментом. Уже в течение некоторого времени Европа не является единственным творцом истории. В русло истории энергично возвращается азиатский мир, за которым вскоре последуют другие земные культуры. В сфере духовности и культуры в целом, это историческое явление

будет иметь значительные последствия. Европейские ценности потеряют свой привилегированный статус общепринятых норм. Они снова вернутся к статусу местных духовных творений, то есть культурных придатков определенного исторического радиуса действия, обусловленных четко ограниченными традициями. Для того, чтобы западная культура не превратилась в провинциальную, ей необходимо будет вести разговор с другими, не-европейскими культурами и позаботиться о том, чтобы не слишком часто ошибаться в отношении значения их способов выражения. Для нас крайне необходимо понять, какое место отводится нашей культуре и как она оценивается с их неевропейской точки зрения. Не следует забывать, что все эти культуры имеют религиозную структуру, то есть все они выросли и основаны на религиозных оценках мира и человеческого существования. Чтобы узнать, как нас рассматривают и оценивают представители других культур, мы должны научиться, как нам сравнивать себя с ними, а это будет возможно, только если нам удастся рассмотреть себя с точки зрения их религиозных традиций. Ни в каком другом случае такое сравнение не будет действенным и полезным. Для нас менее поучительно знать, как культурный индус или китаец, или индонезиец, получивший европейское образование, может судить о нас. Он будет упрекать нас в тех недостатках и противоречиях, которые нам и самим хорошо известны. Он может сказать, что мы не в полной мере христиане, недостаточно разумны или слишком нетерпимы – что нам уже известно от своих собственных критиков и моралистов, наших собственных реформаторов.

Следовательно, нам необходимо не только хорошо знать религиозные ценности других культур, а прежде всего попытаться увидеть себя так, как видят нас они. И эта нелегкая задача является возможной благодаря истории религий и религиозной этнологии. Объяснение и оправдание этого нашего смелого предприятия заключается в том, что, пытаясь понять символизм обеспокоенности не христиан-

ских религий, мы получаем неплохой шанс узнать, что бы подумали о нашем современном кризисе в восточных и архаических обществах. Очевидно, такое исследование не *только* покажет нам точку зрения других, не-европейцев: каждое сопоставление с другой личностью ведет к лучшему пониманию своего собственного положения.

Иногда удивительно наблюдать, как некоторые культурные привычки, ставшие для нас такими обычными, что мы считаем их естественным поведением каждого цивилизованного человека, открывают свои неожиданные значения, как только начинают рассматриваться с точки зрения другой культуры. Следует привести в качестве примера лишь одну из наиболее характерных черт нашей цивилизацмии, а именно – страстный, почти анормальный интерес современного человека к истории. Этот интерес проявляется двумя отличными, но взаимосвязанными путями. Во-первых, в том, что можно назвать страстью к историографии, желанием иметь более полные и точные знания о прошлом человечества и, прежде всего, о прошлом нашего западного мира. Во-вторых, этот интерес к истории проявляется в тенденции современной западной философии определять человека, прежде всего, обусловленным историческим существованием и, в конечном счете, созданным самой историей. То, что называется историзм *historismus, storicismo*, также как и марксизм, и некоторые экзистенциалистические школы, являются философией, которая в том или ином смысле приписывает фундаментальное значении истории и историческому моменту. К некоторым из этих философских течений мы вернемся, когда начнем рассматривать значение обеспокоенности в индусской метафизике. На данный момент мы ограничимся первым аспектом такого интереса к истории, то есть увлечением современного мира историеграфией.

Это сравнительно недавнее увлечение. Оно датируется второй половиной прошлого века. Верно, что со времен Геродота греко-латинский мир занимал-

ся написанием истории. Но это не та история, что была написана, начиная с девятнадцатого столетия, целью которой являлось знать и описать как можно точнее все, что произошло с течением времени. Геродот, как и Ливий и Орозий и даже как истории Ренессанса, писал историю для того, чтобы сохранить примеры и модели и передать их нам для подражания. Но уже прошло столетие, как история больше не является источником типичных моделей. Она стала научной страстью к исчерпывающим знаниям о всех событиях, произошедших с человечеством; стремлением воссоздать все прошлое человеческого рода и донести его до нас. Такого типа интерес мы не встречаем больше нигде. Практически все неевропейские культуры не имеют исторического самосознания. И даже если в них есть традиционнаая историография – как в случае Китая или стран исламской культуры – ее функция всегда заключается в предоставлении типичных моделей.

Так давайте посмотрим на это увлечение историей с точки зрения находящейся за пределами нашей культурной перспективы. Во многих религиях и даже в фольклоре европейских народов мы встречаем веру в то, что в момент смерти человек до мельчайших подробностей вспоминает всю свою прошедшую жизнь и что он не может умереть до тех пор, пока не вспомнит и заново не переживает всю свою личную историю,. На экране памяти умирающий еще раз просматривает свое прошлое. Рассматриваемая с этой точки зрения страсть к историографии в современной культуре была бы признаком, предвещающим ее надвигающуюся гибель. Наша западная цивилизация, перед тем как пойти ко дну, в последний раз вспомнила бы все свое прошлое – от протоистории до тотальных войн. Историграфическая самоосознанность Европы – которую некоторые считали высшим титулом ее прочной славы – на самом деле была бы критическим моментом, предшествующим и провозглашающим гибель.

Это не более, чем предварительное упражнение в нашем сравнительном исследовании, и мы выбрали его просто потому, что он наглядно показывает риск, присущий такому подходу, и его возможную выгоду. Действительно, до некоторой степени существенно, что рассматриваемое с совершенно иной точки зрения – с точки зрения погребальных ритуалов и фольклора – это современное увлечение историографией раскрывает перед нами архаический символизм смерти; так часто упоминалось о том, что обеспокоенность современного человека неясно связана с осознанием его историчности, а это, в свою очередь, раскрывает обеспокоенность встречи со Смертью и Небытием.

Верно, что у нас, современных европейцев, страсть к историографии не вызывает никаких предчувствий катастроф; тем не менее, рассматриваемая в религиозной перспективе она означает близость Смерти. А аналитическая психология научила нас приписывать большее значение активному присутствию символа, чем сознательному опыту, который манипулирует им и оценивает его. В данном случае это легко понять, так как популярность историографии является единственным и наиболее очевидным аспектом открытия истории. Другой, более глубокий аспект – это аспект историчности каждого человеческого существования, который поэтому прямо подразумевает боль столкновения со Смертью.

Именно в попытке оценить эту боль перед лицом Смерти – то есть в попытке определить ей место и оценить ее с точки зрения, отличной от нашей – этот сравнительный подход начинает быть поучительным. Боль перед Небытием и Смертью, похоже, является специфичным для современности явлением. Во всех остальных, не-европейских культурах, то есть в других религиях, Смерть никогда не представляется как абсолютный конец или как Небытие: она считается, скорее, обрядом перехода к другой форме существования. И по этой причине к ней всегда обращаются в связи с символизмом и ритуалами инициации,

возрождения или воскрешения. Это не говорит о том, что не-европейцы не испытывают ощущения боли перед Смертью. Эта эмоция, конечно же, присутствует, но не как что-то абсурдное или бесполезное. Напротив, ей придается самое высокое значение, как переживанию, неотделимому от достижения нового уровня существования. Смерть – это Великая Инициация. Но в современном мире Смерть лишается своего религиозного значения. Вот почему она приравнивается к Небытию. А перед Небытием современный человек бессилен.

Давайте отметим, что, когда мы говорим о "современном человеке", его кризисах и обеспокоенности, мы подразумеваем, в первую очередь, человека без веры, не имеющего больше никакой действительной привязанности к иудо-христианству. Для верующего проблема Смерти предстанет в другом ракурсе. Для него Смерть является ритуалом перехода. Но значительная часть современного мира потеряла веру, и для этой части человечества обеспокоенность перед лицом Смерти является болью перед Небытием Я. Мы касаемся лишь этой части современного мира. Именно ее переживания мы пытаемся понять и интерпретировать, располагая ее в другой культурной плоскости.

Следовательно, выглядит так, что обеспокоенность современного человека вызвана и поддерживается открытием Небытия. А что по поводу этой метафизической ситуации сказал бы не-европеец? Давайте поставим себя, прежде всего, в духовное положение архаического человека, человека, который был назван (хотя и неверно) "примитивным". Ему также знакомы муки Смерти. Они связаны с его фундаментальными переживаниями, решающими переживаниями, которое сделали его тем, кем он есть: зрелым, сознательным и ответственным человеком; которые позволили ему уйти из детства расстаться с матерью и отделить себя от детских комплексов. Муки смерти, переживаемые примитивным человеком – это боль инициации*.

И если бы мы смогли преобразовать боль современного человека в переживания и перевести на символический язык примитивного, то могли бы услышать следующее: это – великое инициирующее испытание; это – вхождение в лабиринт или буш, посещаемый демонами или душами предков, в джунгли, соответствующие Преисподней, в иной мир; это – великий страх, парализующий неофита при инициации, когда его заглатывает чудовище и он оказывается во тьме его чрева, когда он ощущает, что его рвут на куски и переваривают для нового возрождения. Мы помним все испытания, которые составляют инициацию юношей в архаических обществах: испытания, неотъемлемые от любой инициации, которые сохранились даже в некоторых греко-восточных мистериях. Мы знаем, что юноши, а часто и девушки, оставляли свои дома и некоторое время – иногда по несколько лет – жили в буше, то есть в другом мире, чтобы завершить свою инициацию. Инициация включает пытки и испытания, достигающие высшей точки в ритуале, символизирующем смерть и воскрешение. Этот последний ритуал – самый ужасный из всех, так как предполагается, что юноша должен быть проглочен чудовищем или погребен заживо, или потеряться в буше, что означает – в Преисподней. Именно с такой точки зрения примитивный человек оценивал бы нашу боль, расширенную до коллективного уровня. Современный мир находится в положении человека, проглоченного чудовищем, борющегося во тьме его чрева; или человека, заблудившегося в дикой местности, или блуждающего в лабиринте, который сам является символом Адского – и поэтому этот человек в муках, он думает, что уже умер и находится на грани смерти, и не видит никакого выхода, кроме как во тьму, Смерть или Небытие.

Все же, в глазах примитивного человека эти страшные переживания обязательны для рождения нового человека. Никакая инициация невозможна без ритуала агонии, смерти и воскрешения. Оцениваемая

* См. выше гл.VIII.

с точки зрения примитивных религий, боль современного мира является признаком приближающейся гибели, но гибели, необходимой и спасительной, так как за ней последует воскрешение и возможность выйти на новый уровень существования, уровень зрелости и ответственности.

И здесь мы снова встречаем символизм Смерти, точно также, как и тогда, когда рассматривая себя с иной точки зрения, интерпретировали увлечение историографией языком народных мифологий. Но ни у примитивных народов, ни в более высокоразвитых не-европейских цивилизациях мы не находим идеи Небытия, взаимозаменяемой с идеей Смерти. Как мы только что говорили, у христиан и в не-христианских религиях Смерть не приравнивается к идее небытия. Конечно же, Смерть является концом – но концом, за которым сразу же следует новое начало. Человек умирает по отношению к одной форме существования для того, чтобы иметь возможность достичь другую. Смерть представляет собой резкую смену онтологического уровня и в то же самое время ритуал перехода точно так же, как рождение или инициация.

Интересно также посмотреть, как Небытие оценивается религиями и метафизикой Индии, так как проблема Бытия и Небытия справедливо считается особенностью индусской мысли. С индусской точки зрения наш мир и все его насущные и психические переживания считаются более или менее прямым результатом космической иллюзии майя. Не вдаваясь в подробности, давайте вспомним, что "пелена майя" является формулой-образом, выражающей онтологическую нереальность как мира, так и всех человеческих переживаний; мы подчеркиваем *онтологическую*, так как ни мир, ни человеческие переживания не разделяют абсолютного Бытия. Физический мир и наши человеческие переживания к тому же основаны на всеобщем становлении, на преходящем: следовательно, они являются иллюзорными, так как создаются и разрушаются Временем. Но это не означает, что они не существуют или являются плодами

воображения. Мир – не мираж и не иллюзия, в прямом смысле этих слов. Физический мир и мои насущные и психические переживания существуют, но они существуют только во Времени, что по индусскому мнению, означает то, что они не будут существовать завтра или через сто миллионов лет. Следовательно, оцениваемые по шкале абсолютного Бытия мир и все переживания, зависящие от темпоральности, являются иллюзорными. Именно в этом смысле в индусском мировоззрении майя представляет особый вид переживания Ничто, Небытия.

Теперь давайте попробуем, используя в качестве ключа индийскую философию, расшифровать обеспокоенность современного мира. Индийский философ сказал бы, что историзм и экзистенциализм знакомят Европу с диалектикой Майя. Его рассуждения были бы очень похожи на следующие: европейская мысль только что открыла, что человек неизбежно обусловлен не только своей физиологией и наследственностью, но также историей и, прежде всего, своей личной историей. Вот что постоянно держит человека в затруднительном положении, он все время существует в Истории; он является фундаментально историческим существом. И индийский философ добавил бы: это "затруднительное положение" нам знакомо уже длительное время; это иллюзорное существование в майя. И мы называем его иллюзорным именно потому, что оно обусловлено Временем, Историей. Более того, именно по этой самой причине Индия никогда не придавала философского значения Истории. Индия поглощена мыслями о Бытии; а История, созданная становлением, является лишь одной из форм Небытия. Но это не означает, что индийская мысль пренебрегла анализом историчности: ее метафизика и духовные техники давно содержат глубоко утонченный анализ того, что в западной философии сейчас называется "бытие в мире" или "бытие в ситуации"; йога, буддизм и Веданта – все они продемонстрировали относительность, а следовательно и нереальность каждой "ситуации, всех "условий". За

много столетий до Хайдеггера индийская мысль определила в темпоральности предопределяющее измерение всего существования точно так же, как она предвидела, до Макса или Фрейда, множественную обусловленность всех человеческих переживаний и каждого суждения о мире. Индийские философии, заявив, что человек находится в "рабстве" иллюзии, хотели сказать, что каждое существование неизбежно представляет собой разрыв, отделение от Абсолютного. Когда йог или буддист говорил, что все было страданием, что все является преходящим (*sarvam dukham, sarvam anityam*), это означало *Sein und Zeit**.

Другими словами, открытие историчности, как особой формы существования человека в мире, соответствует тому, что индусы уже давно называют нашим положением в майя. И индийский философ сказал бы, что европейская мысль поняла неустойчивость и парадоксальное положение человека, осознавшего свою темпоральность: его муки исходят из трагического открытия, что человеку суждено умереть, что он, пришедший из Небытия, находится на своем пути в Небытие.

Однако индийский философ был бы все еще озадачен теми заключениями, которые некоторые современные философы выводят из такого открытия. Поняв диалектику майя, индус пытается освободиться от ее иллюзий, в то время как европейцы, похоже удовлетворяются этим открытием и созданием нигилистического и пессимистического образа мира. Мы не будем обсуждать здесь причины этой тенденции в европейском мышлении. Мы только попытаемся предложить ее на рассмотрение индийскому философу для вынесения суждения. Для индуса в открытии космической иллюзии нет никакого смысла, если за этим не следует поиск абсолютного Бытия. Понятие майя бесмысленно без понятия Брахмана. На языке Востока можно сказать, что нет смысла в осоз-

* Бытие и время (нем) – по названию основного труда М.Хайдеггера, а именно то, что темпоральность всего человеческого существования неизбежно порождает обеспокоенность и боль.

нании того, что ты обусловлен, если ты не обращаешься к необусловленному и не ищешь освобождения. Майя – это космическое представление" и, в конце концов, иллюзорное, но когда человек понял это, когда он сорвал завесу майя, он предстал перед абсолютным Бытием, перед конечной действительностью. Боль вызывается осознанием нашего шаткого положения и нашей фундаментальной нереальности, но такая осознанность по своей природе не является концом, она лишь помогает нам открыть иллюзию нашего существования в мире. И именно в этот момент приходит второе пробуждение сознания: Человек обнаруживает, что Великая Иллюзия, майя, была основана на нашем незнании, то есть на ложном и абсурдном самоотождествлении с космическим становлением и историчностью. В действительности, объясняет индийский философ, наше подлинное "Я" – наш *атман*, наш *пуруша* – не имеет никакого отношения к множественным ситуациям нашей истории. "Я" принимает участие в Бытии; *атман* тождественен Брахману. Для индуса наша боль легко объяснима: мы мучаемся, потому что только что открыли, кто мы есть – не смертные, в абстрактном смысле силлогизма, а умирающие, в процессе умирания, будучи неизбежно пожираемыми Временем.

Индус может хорошо понимать наш страх и обеспокоенность перед тем, что равнозначно открытию нашей собственной смерти. Но какая смерть имеется в виду? – спрашивает он. Смерть нашего не-"я", нашей иллюзорной индивидуальности, а именно – нашей собственной майя, а не Бытя, которое мы разделяем, не нашего *атман*, который бессмертен просто потому что необусловлен и не темпорален. И тогда индус согласился бы с нами, так как допускает, что боль в лице небытия нашего существования соответственна боли при встрече со Смертью – но он сразу бы добавил, что эта Смерть, которая наполняет вас такой обеспокоенностью, является лишь смертью ваших иллюзий и вашего незнания: за ней последует возрождение через осознание вашей подлинной

сущности, вашей истинной формы бытия, необусловленного и свободного бытия. Одним словом, он сказал бы, что именно сознание вашей собственной историчности делает вас обеспокоенными, и это неудивительно: так как для того, чтобы открыть и жить подлинным Бытием, необходимо умереть для Истории.

Легко можно представить, что мог бы ответить европейский исторический философ-экзистенциалист на такую интерпретацию этой обеспокоенности. Он бы сказал: "Вы говорите мне "умереть для Истории", но человек не является и *не может* являться ничем, кроме Истории, так как сама его сущность является темпоральностью. Затем вы предлагаете мне отказаться от моего подлинного существования и найти убежище в абстракции, в чистом Бытии, в *атман*. Я должен пожертвовать своим титулом творца Истории для того, чтобы вести не имеющее истории, неподлинное существование, лишенное всякого человеческого содержания. ладно, я предпочитаю смириться с моей обеспокоенностью. По крайней мере, она не может лишить меня определенного героического величия, величия осознания человеческого положения и его принятия".

В мои планы не входит обсуждение этих европейских философский позиций, однако мы должны указать на одно недоразумение, которое искажает западное представление об Индии и индийской духовности. Открытие космической иллюзии и метафизический поиск Бытия вовсе не выражаются абсолютным обесцениванием Жизни или верой во всеобщую бессодержательность. Сейчас мы начинаем понимать, что Индия, вероятно, более чем любая другая цивилизация, любит и почитает Жизнь и наслаждается ею на всех уровнях. Майя не является абсурдной и беспричинной космической иллюзией, она не имеет ничего общего с той нелепостью, которую некоторые европейские философы приписывают человеческому существованию, представляя его возникающим из Небытия и следующим в Небытие. Для индийской мысли майя является божественным

творением, космическим *представлением*, завершением и целью которого являются человеческие переживания а также освобождение от этих переживаний. Из этого следует, что осознание космической иллюзии в Индии не означает открытия того, что все – это Ничто, а просто то, что ни одно переживание в мире или Истории не имеет никакой онтологической вескости, а следовательно, что наше человеческое состояние по своей природе не должно считаться концом. Но когда индус это осознал, он не отошел от мира: если бы он это сделал, то Индия уже давно бы исчезла из Истории, так как концепция майя принимается значительным большинством индусов. Осознание диалектики майя не обязательно ведет к аскетизму и отказу от всего социального и исторического существования. Это состояние осознанности обычно находит свое выражение в совершенно иной позиции; в позиции, раскрываемой Кришной перед Арджуной в *Бхагавадгите*, заключающейся в том, чтобы оставаться в этом мире и разделять Историю, но хорошо позаботиться о том, чтобы не приписывать истории никакой абсолютной ценности. *Бхагавадгита* раскрывает перед нами не приглашение отречься от истории, а предостерегает от ее *идолизации*. Вся индийская мысль настаивает именно на этом положении, заключающемся в том, что состояние неведения и иллюзии является результатом не *существования* в Истории, а *верования* в ее онтологическую реальность. Как мы уже говорили, хотя мир и является иллюзорным – так как находится в состоянии постоянного становления – тем не менее, он является божественным творением. Мир действительно священен; но парадоксально то, что человек не может разглядеть этой священности мира, пока не обнаружит, что это божественный *спектакль*. Незнание, а отсюда обеспокоенность и страдания навсегда сохраняются абсурдной верой в то, что этот непрочный и иллюзорный мир представляет конечную действительность. Сходную диалектику мы находим и в отношении Времени*.

Согласно *Майтри-Упанишады*, Брахман – абсолютное Существо – в одно и то же время проявляется в двух противоположных аспектах – Времени и Вечности. Незнание заключается в видении только его отрицательного аспекта – его темпоральности. "Неверное действие", как называют его индусы, заключается не в том, чтобы жить во "Времени", а в веровании, что вне Времени ничего не существует. Человек уничтожается Временем и Историей не потому, что живет в них, а потому, что считает их *реальными* и вследствие этого забывает или недооценивает вечность.

Но мы не будем продолжать эти наблюдения. Наша цель заключалась не в том, чтобы обсудить индийскую метафизику или противопоставить ее европейской философии, а лишь в том, чтобы увидеть, что мог бы сказать индус в отношении нашего современного общества. Немаловажно, что обеспокоенность всегда появляется под символизмом Смерти, рассматриваем ли мы ее с точки зрения архаических культур или индийской духовности. Это означает, что видимая и оцениваемая *другими*, не-европейцами, наша обеспокоенность раскрывает такое же значение, что и мы, европейцы, уже нашли в ней – приближение Смерти. Но соответствие нашего взгляда на этот вопрос со взглядами *других* не идет дальше этого, так как для не-европейцев Смерть не является ни окончательной, ни абсурдной. Напротив, обеспокоенность, вызванная приближением смерти уже является обещанием воскрешения, показывает предчувствие возрождения в другую форму существования, которая превосходит смерть. Снова рассматриваемая с точки зрения примитивных обществ обеспокоенность современного мира может быть приравнена к мукам смерти в инициации; в индийской же перспективе она приравнивается диалектическому моменту открытия майя. Но, как мы только что говорили, в архаической и "примитивной" культуре, также как и в Индии, *эта обеспокоенность не является состоянием, в котором человек может остаться*. Ее обязатель-

* Ср. *Images et Symboles*, Gallimard, 1952, pp.73.

ность – это обязательность инициирующих переживаний, ритуала перехода. Ни в одной культуре, за исключением нашей, человек не может остановиться посреди этого ритуала перехода и обосноваться в положении, не имеющем исхода, так к ак исход заключается именно в завершении этоо обряда перехода и разрешении кризисап выходом из него на более высокий уровень, пробуждая сознание более высокой формы существования. Немыслимо, например, чтобы человек прервал инициирующий обряд перехода: в этом случае мальчик уже не был бы больше ребенком, как до начала инициации, но не был бы и взрослым, каким должен был бы стать по завершении своих испытаний. Мы должны также упомянуть и другую причину современной обеспокоенности – наше смутное предчувствие конца мира или, выражаясь точнее, конца *нашего* мира, нашей *собственной* цивилизации. Мы не будем обсуждать, насколько хорошо обоснованным может быть это опасение, достаточно помнить, что оно является далеко не современным открытием. Миф о конце мира имеет всеобщее распространение. Он встречается уже у примитивных народов, все еще находящихся на стадии развития культуры палеолита, таких как австралийцы и повторяется в великих исторических цивилизациях – вавилонской, индусской, мексиканской и греко-латинской. Это миф о периодическом разрушении и восстановлении миров, космологическая формулировка мифа вечного возвращения. Однако необходимо сразу же добавить, что ужасу конца мира никогда и ни в какой из не-европейских культур не удалось парализовать жизнь и культуру. Ожидание космической катастрофы действительно мучительно, но обеспокоенность интегрируется в религиозном и культурном плане. Конец мира никогда не является абсолютным. За ним всегда следует сотворение нового *возрожденного* мира, так как для не-европейцев уникальность жизни и души заключается в том, что они никогда окончательно не исчезают.

Сейчас мы должны отложить сравнение с не-европейскими религиями и цивилизациями. Никаких

заключений мы делать не будем, так как диалог едва только начался. Однако такое изменение перспективы уже оказалось обнадеживающим. Нам требуется лишь поставить себя на один уровень с архаическими и восточными культурами, чтобы открыть инициирующине значения и духовные ценности обеспокоенности, значимость и ценность мистических и метафизических традиций, хорошо известных некоторым европейцам. Но это равнозначно тому, что сказать: диалог с миром Азии, Африки или Океании помогает нам раскрыть духовные позиции, которые по праву можно считать имеющими всеобщую силу. Это уже не провинциальные формулы, продукты того или иного фрагмента истории, а – осмелимся сказать – Вселенские положения.

Но мы можем задать себе вопрос. Если этот диалог с не-европейскими духовными учениями просто ведет нас к открытию некоторых забытых источников нашего духовного наследия, какой же смысл в том, чтобы удаляться так далеко и обращаться к индусам, африканцам и жителям Океании? Как мы говорили, наш обственный исторический момент обязывает нас понять не-европейские культуры и войти в диалог с их подлинными представителями. Но есть еще кое-что: существует удивительный и утешающий факт, заключающийся в том, что смена духовной перспективы имеет такое же действие, как и основательное возрождение нашего личного существования.Мы предлагаем закончить эту главу еврейским рассказом, который замечательно иллюстрирует мистерию неожиданного открытия. Это история о раввине Эйсике из Кракова, которую обнаружил востоковед Генрих Циммер в *Khassidischen Bucher* Мартина Бубера. Благочестивый раввин Эйсик из Кракова видит сон, в котором ему велят отправиться в Прагу. Там, под большим мостом, идущим к королевскому замку, он найдет спрятанное сокровище. Сон повторился три раза, и раввин решает отправиться в путь. По прибытии в Прагу он находит мост. Но так как днем и ночью мост охраняется часовыми, Эйсик не отважи-

вается копать. Но, продолжая слоняться поблизости, он привлекает внимание капитана стражи, который вежливо спрашивает, не потерял ли он что-нибудь. Раввин простодушно рассказывает ему о своем сне, и офицер разражается смехом. "Право же, несчастный человек," – говорит он, – "ты износил свои ботинки, пройдя весь этот путь лишь из-за сна?" Этот офицер также слышал во сне голос: "Он говорил мне о Кракове, велел отправляться туда и искать великое сокровище в доме раввина по имени Эйсик, сын Иекиль. Сокровище можно найти в заброшенном пыльном углу, за печью." Но офицер совсем не верил в голоса, услышанные во сне. Он оказывается благоразумным человеком. Равин, глубоко поклонившись, благодарит его и спешит вернуться в Краков. Там он копает в заброшенном углу своего дома и находит сокровище, которое положило конец его бедности.

"Так" – комментирует Г.Циммер, – "подлинное сокровище, которое может положить конец нашей бедности и всем испытаниям, всегда близко; нет необходимости искать его в далекой стране. Оно лежит, захороненное в самых сокровенных уголках нашего собственного дома, то есть нашего собственного существа. Он за печкой, этот центр жизни и тепла, который управляет нашим существованием; это – сердцевина нашего сердца, если бы мы только знали, как отыскать ее. И все же прослеживается удивительный и устойчивый факт, заключающийся в том, что значение внутреннего голоса, направляющего нас в наших поисках, может быть понят нами лишь после набожного путешествия в дальний край. И к этому удивительному и устойчивому факту добавляется еще один: тот, кто раскрывает нам значение нашего таинственного внутреннего паломничества, сам должен быть чужестранцем, иной веры и иной расы".

И в этом заключается глубокое значение любого подлинного неожиданного открытия; оно вполне может быть отправной точкой нового гуманизма на мировом уровне.

В издательствах "РЕФЛ-бук" и "Ваклер" вышли книги:

в серии "Библиотека Эзотерической литературы":

Папюс. *Оккультизм* \первоначальные сведения\.
Т.Г.Бургон. *Свет Египта или наука о звездах и о душе. С* приложением методики составления гороскопа.
Д.Форчун. *Тайное без вымысла.*
Э.Леви. *Учение высшей магии.*
Э.Леви. *Ритуал трансцендентальной магии.*
Парацельс. *Ортодоксальная магия.*
Ж.Бросс. *Магия растений.*
Тайная доктрина. *Теогенезис.*
Л.Кэбот. *Сила ведьм.*
К.Бреле-Руэф. *Сакральная медицина.*
Э.Леви. *История магии.*
Фулканелли. *Тайны готических соборов.*
Г.Шустер. *История тайных союзов* \2 тома\.
Д.Кунц. *Магия камней.*

В серии "Библиотека психологической литературы" и "Актуальная психология":

Ассаджоли. *Теория и практика. От душевного кризиса к высшему Я.*
Сборник. *Высшее сознание.*
Р.Джонсон. *Сновидения и фантазии.*
К.Г.Юнг, Э.Нойманн. *Психоанализ и искусство.*

В серии "Философия сквозь века":

Д.Радьяр. *Планетаризация сознания.*
Плотин. *Космогония.*
Степлдон. *Создатель звезд.*

По вопросам оптовой закупки книг издательств "REFL- book" и "Ваклер" обращаться:

г.Москва, издательство "REFL- book",

ул.Гиляровского, д.47 тел./факс.(095) 281-70-15

г.Киев, издательство "Ваклер"

бул.Леси Украинки, 34 тел. (044) 295-56-14
факс. (044) 295-49-94

Наши читатели всегда могут приобрести интересующие их книги по эзотерике, психологии и философии по следующим адресам:

В Москве:

ДК "Дружба", ул.Верхняя Первомайская 32, тел. 965-33-21
Метро "Арбатская", пр-т Калинина, Дом книги

М.Элиаде. Мифы, сновидения, мистерии. Пер.с англ.- М.:REFL-book, К.:Ваклер, 1996. - 288 с. Серия "Актуальная психология".
ISBN 5-87983-027-6, серия
5-87983-038-1 ("Рефл-бук")
ISBN 966-543-015-7 ("Ваклер")

Книга известного этнографа и антрополога М.Элиаде "Мифы, сновидения и мистерии" содержит большой мифологический материал как первобытнообщинных народов, так и древнейших цивилизаций, рассматривается космогоническая идея о разделении неба и Земли – духовного и материального.

Мистические ощущения, магическое тепло, мистерия полета, работа сновидений, путь воина, сотворение и жертвоприношения, каннибализм, страдание и символизм смерти в инициациях, мужские и женские тайные общества - эти и широкий ряд других вопросов освещается в книге.

УДК 165.9

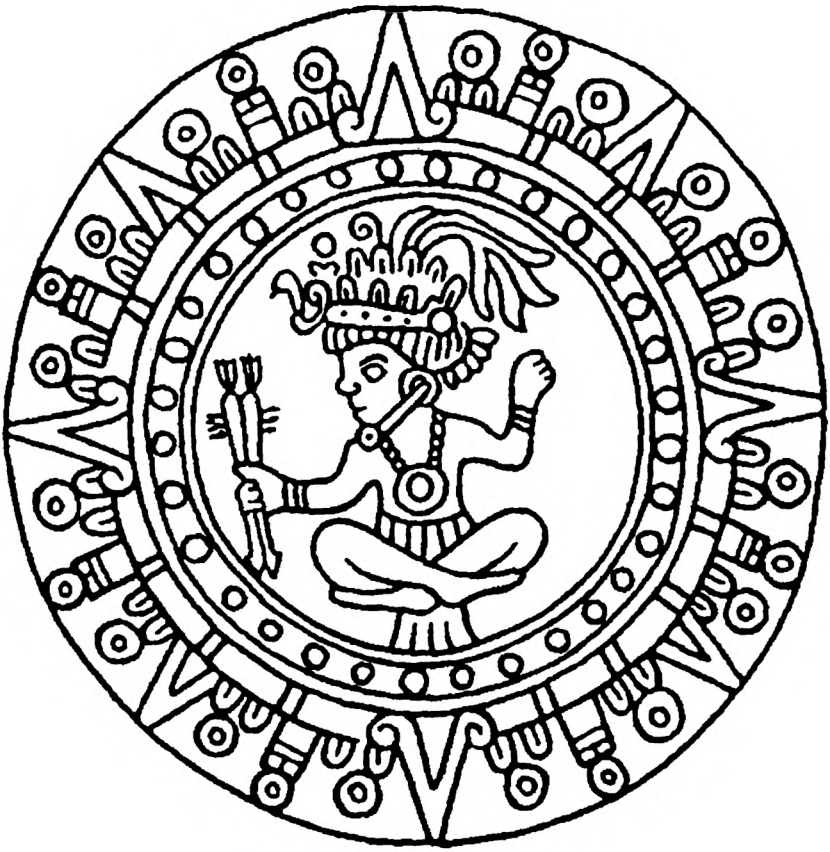
Научно-популярное издание
Мирча Элиаде
Мифы, сновидения, мистерии

Ответственный за выпуск Л.Н.Захаренко
Художественный редактор В.А.Сердюков
Редактор А.В.Морозов, Е.Маслюк
Компьютерная верстка и техническое редактирование М.П.Щиренко

Сдано в набор 19.04.96г. Подписано в печать 17.06.96г. Формат 84x108/32. Бумага офсетная. Гарнитура журн.-рубленная. Печать офсетная. Печ. листов 9. Усл. печ. листов 15.12. Тираж 5000. Заказ № 6-729.

Издательство «REFL-book», Москва, 3-я Тверская-Ямская, 11/13
Лицензия ЛР №090069 от 27.12.93г.

Отпечатано с компьютерного набора на Головном предприятии республиканского производственного объединения "Полиграфкнига". 252057, Киев, ул.Довженко, 3.



Книга известного этнографа и антрополога М.Элиаде "Мифы, сновидения и мистерии" содержит большой мифологический материал как первобытнообщинных народов, так и древнейших цивилизаций, рассматривается космогоническая идея о разделении Неба и Земли – духовного и материального.

Мистические ощущения, магическое тепло, мистерия полета, работа сновидений, путь воина, сотворение и жертвоприношения, каннибализм, страдание и символизм смерти в инициациях, мужские и женские тайные общества – эти и широкий ряд других вопросов освещается в книге.

РАНЕР